Grundriß
der
Geschichte der Philosophie

von

Albert Stöckl

Vierte Auflage

Bearbeitet und herausgegeben

von

Dr. Georg Weingärtner
Professor der Philosophie
am Bischöflichen Priesterseminar zu Mainz

Mainz 1924
Verlag von Kirchheim & Co.
G. m. b. H.

Imprimatur.

Moguntiae, die 27. Januarii 1924.

Dr. Mayer,
Vic. gen., Can. cap. eccl. cath. Moguntin.

Druck von F. A. Brockhaus, Leipzig.

Vorwort des Verfassers.

Ich habe auf vielseitigen Wunsch hin im Jahre 1892 einen Auszug aus meinem „Lehrbuche der Philosophie“ erscheinen lassen. Ich lasse hiermit einen gleichen Auszug aus meinem „Lehrbuche der Geschichte der Philosophie“ folgen. Die Gründe, welche hierfür bestimmend sich verhalten, sind dieselben, wie ich sie in bezug auf den erstgenannten Auszug angegeben habe. Es soll das vorliegende Buch jenen Hörern der Philosophie, welche erst in die Geschichte der Philosophie eingeführt werden sollen, eine Grundlage für ihre Studien bilden. Darum enthält selbes nur das Allerwesentlichste, und der Lehrer hat Spielraum genug für seine Vorträge, welche durch das vorliegende Kompendium in keiner Weise beeinträchtigt werden sollen. Für die Hörer ist und bleibt es ja immer gut, wenn sie nicht alles nachzuschreiben brauchen, und für den Lehrer ist es Zeitgewinn, wenn er nicht alles zu diktieren braucht. In beiderseitiger Richtung also gebe ich mich der Hoffnung hin, daß der vorliegende Auszug von einigem Nutzen sein werde. Die Anordnung des Ganzen und die Gliederung des Stoffes ist in diesem Auszuge dieselbe geblieben, wie in meinem größeren Lehrbuche der Geschichte der Philosophie, so daß also derjenige, welcher über irgend einen Punkt in dem ersteren eine eingehendere Erörterung wünscht, selbe leicht in diesem letzteren nachschlagen und finden kann.

Eichstätt, den 15. Januar 1894.

Dr. Albert Stöckl.

Vorwort

zur zweiten verbesserten Auflage.

Bei der Neuherausgabe des vorliegenden Werkes, mit der mich die verehrliche Verlagsbuchhandlung nach dem Tod des um die Philosophie so verdienten Verfassers betraute, war ich bestrebt, dem Buch, das sich seinen Freundeskreis gewonnen, seinen ursprünglichen Charakter nach Möglichkeit zu wahren. Ich nahm deshalb nur insoweit Änderungen sachlicher und formeller Art vor, als es mir notwendig oder im Interesse der Brauchbarkeit des Buches geboten erschien. Hinzugefügt ward die Darstellung der philosophischen Strömungen und Systeme der neuesten Zeit. Da jedoch der Umfang des Werkes keine wesentliche Erweiterung erfahren sollte, so konnten nur die wichtigsten philosophischen Weltanschauungen der neuesten Zeit eine eingehendere Darstellung finden.

Möge das Buch auch in dieser neuen Auflage viele Freunde finden und Anregung zu weiteren Studien geben.

Mainz, am Festtag des hl. Thomas von Aquin 1911.

Dr. Anton Kirstein.

Zur dritten Auflage.

Dem Herausgeber der zweiten Auflage war es leider nicht vergönnt, die verhältnismäßig rasch notwendig gewordene dritte Auflage zu besorgen. Er starb am 23. Februar 1914. Der Grundriß verdankt ihm eine Reihe von Zusätzen aus der neueren Philosophie.

Die dritte Auflage ist in fast allen Teilen verbessert, in manchen Abschnitten vollkommen umgearbeitet und durch Zusätze in fast allen Perioden, besonders im Mittelalter und in der Neuzeit, ergänzt, an wenigen Stellen auch gekürzt worden. Außerdem wurde wenigstens die nächstliegende Literatur angegeben; hierin viel weiter zu gehen, als es geschehen ist, schien für einen kurzen Grundriß nicht angebracht, zumal in den angegebenen Werken, besonders bei Überweg, die weitere Literatur leicht zu finden ist. Öfter wurde der Zusammenhang der Entwicklung deutlicher gemacht oder kurze Würdigungen beigefügt. Ferner wurde versucht, durch Hervorhebung von Stichworten zu den einzelnen Abschnitten die äußere Darstellung übersichtlicher zu gestalten.

Wir geben uns der Hoffnung hin, daß der Grundriß in der neuen Auflage an Brauchbarkeit gewonnen hat und unsern Studierenden nach den harten Kriegsjahren in ruhigem Frieden ein guter Begleiter und Führer werde in das Land des edleren geistigen Ringens der Menschheit um das hohe Gut der Wahrheit.

Mainz, den 1. Oktober 1918.

Georg Weingärtner.

Inhaltsübersicht.

Erster Hauptteil.

Geschichte der antiken Philosophie.

Erster Abschnitt.

Die orientalische Philosophie.

Zweiter Abschnitt.

Die Philosophie im Okzident.

Erste Periode.

Die vorsokratische Philosophie.

Zweite Periode.

Die sokratisch-attische Philosophie.

Dritte Periode.

Die nacharistotelische Philosophie.

Vierte Periode.

Die griechisch-orientalische Philosophie.

Zweiter Hauptteil.

Geschichte der nachchristlichen Philosophie.

Erster Zeitraum.

Geschichte der Philosophie der nachchristlichen Zeit.

Erste Periode.

Entstehung und ursprüngliche Ausbildung der patristischen Philosophie.

Zweite Periode.

Blütezeit der patristischen Philosophie.

Dritte Periode.

Ausgang der patristischen Philosophie.

Zweiter Zeitraum.

Geschichte der Philosophie des Mittelalters.

Erste Periode.

Entstehung und erste Ausbildung der christlichen Scholastik.

Zweite Periode.

Blütezeit der christlichen Scholastik.

Dritte Periode.

Ausgang der mittelalterlichen christlichen Scholastik.

Dritter Zeitraum.

Geschichte der Philosophie der Neuzeit.

Erste Periode.

Periode des Übergangs zur neueren Philosophie.

Zweite Periode.

Die neuere Philosophie.

Erster Abschnitt.

Regeneration der christlichen Scholastik.

Zweiter Abschnitt.

Begründung neuer philosophischer Richtungen.

Dritter Abschnitt.

Die Reform der Philosophie durch Rene Descartes.

Vierter Abschnitt.

Die Entwicklung der Philosophie in England seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts.

Fünfter Abschnitt.

Die Entwicklung der Philosophie in Frankreich seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts.

Sechster Abschnitt.

Die Philosophie in Deutschland seit dem dreißigjähr. Kriege.

Dritte Periode.

Die neueste Philosophie seit Kant.

Erster Teil.

Erster Abschnitt.

Zweiter Abschnitt.

Dritter Abschnitt.

Versuche einer Versöhnung des Christentums mit der modernen Philosophie.

Vierter Abschnitt.

Reaktion gegen den konstruktiven Idealismus.

Fünfter Abschnitt.

Spekulative Systeme auf realistischer Grundlage.

Sechster Abschnitt.

Die Hauptvertreter des Naturalismus und Materialismus in Deutschland.

Siebenter Abschnitt.

Richtungen individualistischen Charakters.

Achter Abschnitt.

Der Neukantianismus.

Neunter Abschnitt.

Positivismus und verwandte Richtungen.

Zehnter Abschnitt.

Metaphysische Tendenzen.

Elfter Abschnitt.

Neueste Richtungen.

Zweiter Teil.

Die neueste Philosophie in außerdeutschen Ländern.

Erster Abschnitt.

Die neueste Philosophie in Frankreich.

Zweiter Abschnitt.

Die neueste Philosophie in England und Amerika.

Dritter Abschnitt.

Die neueste Philosophie in Spanien und Italien.

Schluß.

Die Neuscholastik.

Begriff und Einteilung der Geschichte der Philosophie.

Unter Geschichte der Philosophie verstehen wir die Darstellung der philosophischen Systeme, wie sie im Laufe der Zeit aufgetreten sind. Ein Doppeltes kommt hierbei in Betracht: der Inhalt der einzelnen Systeme und der Zusammenhang, in welchem sie vielfach miteinander stehen.

Demnach ist die Aufgabe der Geschichte der Philosophie eine zweifache:

a) Sie hat vor allem den Inhalt der philosophischen Systeme, wie sie aufeinander folgten, mit möglichster Klarheit und Treue darzustellen. Der Geschichtschreiber darf nichts von dem Seinigen in ein philosophisches System hineintragen; er muß es darstellen ganz im Sinne seines Urhebers.

b) Fürs zweite hat die Geschichte der Philosophie zu untersuchen, ob ein System etwa mit einem anderen im Zusammenhang steht oder aber nicht, und warum und inwieweit.

Bei der Einteilung der Geschichte der Philosophie müssen wir unterscheiden zwischen der Philosophie vor und nach Christus. Wie die ganze Menschheitsgeschichte vom christlichen Standpunkte aus in diese zwei Hauptperioden zerfällt, so gilt dies auch von der Geschichte der Philosophie. In der Tat, ein solch gewaltiger Umschwung in der ganzen Denkweise, eine so großartige Erweiterung der Erkenntnis, wie sie der Eintritt des Christentums in die Welt zur Folge hatte, ist in der ganzen Geschichte ohne Beispiel. Und darum ist denn auch zwischen der Philosophie vor und nach dem Erscheinen Christi ein so durchgreifender Unterschied, wie ein solcher nicht wiederkehrt. Nirgends werden wir also naturgemäßer den Stützpunkt für die Haupteinteilung der Geschichte der Philosophie finden können, als in der Erscheinung des Christentums in der Welt. Damit soll freilich nicht gesagt sein, daß mit dem Auftreten des Christentums die außerchristliche, heidnische Philosophie sofort verschwunden wäre; manche ihrer Ausläufer reichen weit in die christliche Zeit hinein. Aber wie das Christentum allmählich von den Geistern überhaupt Besitz ergriff, so hat es auch auf das philosophische Denken nach und nach entscheidenden Einfluß gewonnen, auch da, wo es die Gedanken der Alten aufgenommen und weitergeführt hat.

Wir behandeln somit im folgenden zuerst die Geschichte der Philosophie der vorchristlichen und dann die der nachchristlichen Zeit.

Literatur zur allgemeinen Geschichte der Philosophie: A. Stöckl, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 3. Aufl. Mainz 1888. — F. Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 4 Bde. 10. und 11. Aufl., Berlin 1909—1915 (mit reichsten Literaturangaben.) — P. Haffner, Grundlinien der Geschichte der Philosophie, Mainz 1881. — Hinneberg, „Kultur der Gegenwart" Teil I Abt. V Allgemeine Geschichte der Philosophie. 2. Aufl., Berlin 1913. — W. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 6. Aufl., Tübingen 1912. — O. Willmann, Geschichte des Idealismus, 3 Bde. 2. Aufl. Braunschweig 1907. — R. Eucken, Die Lebensanschauungen großer Denker. 9. Aufl. Leipzig 1911. — E. v. Aster, Große Denker. 2 Bde., Leipzig 1911. — A. Ruge, Die Philosophie der Gegenwart. Heidelberg. Erscheint als Bibliographie seit 1910 jährlich und bringt in systematischer Ordnung alle philosophischen Neuerscheinungen vom Jahre 1908 an.

Erster Hauptteil.

Geschichte der antiken Philosophie.

Übersicht und Einteilung.

Wenn wir die vorchristliche Zeit überschauen, so fällt unser Blick zunächst auf den Orient als die Wiege aller menschlichen Kultur. Es muß daher auch die Geschichte der antiken Philosophie mit der Darstellung der orientalischen Philosophie beginnen. Die Philosophie ist jedoch bei den orientalischen Völkern, im allgemeinen wenigstens, noch keine selbständige Wissenschaft; die philosophischen Gedanken sind vielmehr noch verschmolzen mit den religiösen Vorstellungen. Immerhin treten auch dort neben der religiösen Lehre mehr oder weniger selbständige philosophische Systeme auf, denen wir daher in erster Linie unsere Aufmerksamkeit zuwenden müssen.

Die eigentliche Geburtsstätte einer selbständigen Philosophie aber ist der Okzident, und hier wiederum Griechenland. Der Orientale besaß bei seinem Hange nach tatlosem Quietismus nicht jene Beweglichkeit und Energie des Geistes, welche die Schöpfung streng philosophischer Systeme voraussetzt. Dagegen findet sich diese Beweglichkeit und Energie des Geistes in reichstem Maße bei den Griechen, die Schöpfer und Begründer der eigentlichen Philosophie wurden. An die griechische schließt sich die römische Philosophie an, die jedoch gewissermaßen nur einen Ausläufer der griechischen darstellt.

Demgemäß zerfällt die Geschichte der antiken Philosophie in die beiden Abschnitte:

a) die orientalische, b) die griechische und römische Philosophie.

Erster Abschnitt.

Die orientalische Philosophie.

I. Die chinesische Philosophie.

R. Dvořák, Chinas Religionen, 2 Bde., Münster 1895 u. 1903. — W. Grube, Die chinesische Philosophie, in dem oben zitierten Werk: Kultur der Gegenwart. C. v. Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte, 2. Aufl., Bonn 1911 u. 1913. — Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 3. Aufl. Tübingen 1905.

1. Das religiöse Denken des chinesischen Volkes.

Das philosophische Denken ist in seinen ersten Anfängen mit religiösen Vorstellungen eng verbunden.[1] Zumal im Orient ist dies der Fall. Die altchinesische Religion verehrt ein höchstes Wesen, Schang-ti = höchster Herr genannt oder auch Ti-en = Himmel, zunächst das Wort im übertragenen Sinn, wie noch bei uns, gebraucht. Dieser Gott ist ein alles beherrschender Geist, der alles sieht und alles hört, der das Gute lohnt und das Böse straft nach Verdienst. Neben ihm werden noch eine große Anzahl von Geistern, Natur- und Ahnengeister, verehrt. Die Verehrung dieser Geister drängt freilich den Kultus des höchsten Wesens oft so stark zurück, daß es dann mehr als Inbegriff der Weltordnung statt eines persönlichen Gottes erscheint.

Als Grundtugend gilt die Pietät gegen die heiligen Gesetze des Himmels, die sich in der Erfüllung der religiösen Gebräuche und der Pflichten gegen Obrigkeit und Verwandte betätigen soll. Besonders in den fünf sozialen Grundverhältnissen muß sie sich erweisen: Eltern und Kinder, Mann und Frau, älterer und jüngerer Bruder, Freunde, Obrigkeit. Die Seele ist unsterblich. Doch hören wir nichts von einer Vergeltung nach dem Tode als Sanktion des Sittengesetzes.

Diese religiösen und ethischen Auffassungen sind der Hintergrund für die Lehren der beiden Männer, die über alle anderen in dem alten Kulturvolke emporragen, Konfuzius und Lao-tse.

2. Konfuzius.

Konfuzius (Khung-fu-tse), 551—479 v. Chr.) entstammte einem vornehmen Geschlechte im Fürstentum Lu, der jetzigen Provinz Schantung. Er verlor früh den Vater und lebte in dürftigen Verhältnissen; doch hatte er gute Lehrer, so daß er selbst schon mit 17

[1] Vgl. O. Willmann, Geschichte des Idealismus, 2. Aufl. Braunschweig 1907. Bd. I.

Jahren Unterricht erteilen konnte über Sitten und Grundsätze der Alten, besonders der Gründer der Tscheu-Dynastie (1122—246 v. Chr.) Seine Kenntnis des Altertums schöpfte er größtenteils aus den sog. „kanonischen Büchern“, die er redigierte und kommentierte. Es sind folgende fünf: Yik-king (Buch der Wandlungen), Schu-king (Buch der Urkunden), Schi-king. (Buch der Lieder), Li-ki (Buch der Gebräuche und Zeremonien) und Yok-ki (Buch der Musik). Sein Ansehen als Lehrer gewann ihm die Gunst seines Fürsten, der ihn schließlich bis zu seinem Minister erhob. Bald wieder verdrängt, floh er und blieb 13 Jahre auf Reisen außer Landes. Erst 483 konnte er wieder zurückkehren.

Seine Lehren sind niedergelegt in den vier „klassischen Büchern“ Lun-yu (Unterredungen), Ta-hio (die große Lehre), Tschung-yung (Innehalten der Mitte) und dem Buch Meng-tse (Name des Verfassers, eines Schülers des K.). Diese Bücher stammen, vielleicht das Lun-yu ausgenommen, nicht von ihm selbst, sondern von Schülern des Konfuzius. In allen diesen Büchern spricht nur der Sittenprediger. Metaphysische Fragen werden gar nicht berührt, und selbst wenn ein Schüler eine solche stellt, weicht Konfuzius in der Antwort aus: „Wovon der Meister nicht sprach, war Wunderbares, Kraft, Unruhe und Geister.“ Sein Ziel ist ein rein praktisches: die Zurückführung des Volkes zu besseren Sitten. Das glaubt er zu erreichen durch Verbreitung der Grundsätze der Alten, die dabei glücklich gelebt hatten. Eine spekulative Begründung, ein Lehrsystem gibt er nicht. Obwohl er hie und da von der unabänderlichen „Bestimmung des Himmels“ spricht, der man sich nicht widersetzen soll, ist seine Lehre reine Diesseitsethik, unmittelbar praktische Lebensweisheit.

Zwar spricht er auch von dem „Heiligen“, der die ursprüngliche Vollkommenheit (die menschliche Natur an sich ist gut) bewahrt hat; doch ist das nur ganz wenigen zu teil geworden; er selbst kennt keinen. Das eher erreichbare Ideal scheint ihm der „Edelmann“ zu sein, bei dem Inneres und Äußeres, Natur und Bildung in vollster Harmonie sich das Gleichgewicht halten. Die Haupttugenden des edlen Menschen sind Weisheit, Humanität, Gerechtigkeit, Treue und Tapferkeit; die Weisheit läßt ihn die rechte Mitte einhalten, die Humanität lehrt ihn „Mensch sein“, sein Verhalten gegen alle Mitmenschen recht ordnen; damit ist Gerechtigkeit verbunden, die höher zu schätzen ist als der Mut und diesem Schranken setzt; dazu muß Aufrichtigkeit kommen und gewissenhafte Beobachtung der althergebrachten Zeremonien und Gebräuche. Die Hauptpflichten liegen in der Beobachtung der oben genannten fünf gesellschaftlichen Verhältnisse. So soll der Einzelne nach den entsprechenden fünf Grundtugenden zuerst sich selbst bessern und durch sein Beispiel die andern. Dann werden Familie und Staat glücklich werden.

So ist der Mann, der auf Denken und Fühlen, auf die ganze Entwickelung des chinesischen Volkes bis zur Gegenwart den stärksten Einfluß gewonnen hat, durchaus nicht ein Philosoph im gewohnten Sinn des Wortes; er ist es nicht einmal auf dem besonderen Gebiete der Ethik, denn auch hier liegt ihm Theorie und Spekulation fern. Weil seiner rein naturalistischen Tugendlehre jeder Ewigkeitswert fehlt, fehlt ihr eigentlich die echte Tugend selbst; dabei bleibt wahr, daß er seinem Volke in rein diesseitigem Betracht im großen und ganzen ein edles Menschenbild als Ideal vorgestellt hat; durch die starke Betonung des Alten, Überkommenen mag er einen hyperkonservativen Zug im chinesischen Volkscharakter noch verstärkt haben.

3. Lao-tse.

Lao-tse (geb. 604 v. Chr.). Im Gegensatz zu der rein praktisch gerichteten Lehre des Konfuzius steht in vielfacher Hinsicht die Philosophie seines etwas älteren Zeitgenossen Lao-tse, des bedeutendsten Denkers, den China hervorgebracht hat. Nach dem Bericht des Geschichtschreibers Ssi-ma-tshien war er Beamter am Archiv von Tscheu, zog sich jedoch freiwillig in die Einsamkeit zurück. Das gleiche Verlangen, Sittlichkeit und Wandel des Volkes und seiner Fürsten zu heben, beseelte auch ihn wie Konfuzius; auch er fordert die Rückkehr zur altchinesischen Einfachheit. Aber er begnügt sich nicht mit dem praktischen Hinweis, daß die alten Grundsätze das Volk glücklich gemacht haben, sondern er sucht eine tiefe spekulative Begründung seiner Ethik.

In einem kleinen, noch erhaltenen Werke, Tao-te-king (Buch vom Tao und der Tugend), hat er seine metaphysischen und ethischen Lehren niedergelegt. Alles wird darin auf Tao zurückgeführt.

a. Tao. — Tao bedeutet Weg, auch Norm, Vernunft, Prinzip. Bei Lao-tse erhält es den überragenden Sinn: Weltprinzip, Weltnorm und -Ziel. Tao soll ein Name sein für das an sich namenlose höchste Wesen. Es ist nicht der persönliche Gott des Volksglaubens. Der Name Gott (Ti = höchster Herr) kommt im Tao-te-king nur einmal vor: „Ich weiß nicht, wessen Sohn es (Tao) ist. Es scheint, daß es vor dem Ti da war.“ Tao ist das Erste, aus ihm geht alles hervor, es ist des Himmels und der Erde Ursprung; es selbst ist ohne Anfang und ohne Ende; es ist „so still und immateriell. Es allein beharrt und ändert sich nicht. Es durchdringt alles und gefährdet sich nicht; es kann als Mutter aller Dinge angesehen werden. Seinen Namen kenne ich nicht. Um es zu bezeichnen, nenne ich es Tao“. (Kap. 25). Es ist, wie ohne Namen, so ohne Form und Gestalt, unbestimmbar und unerklärlich. Es ruht ewig und bringt doch alles hervor. In

ihm sind die Prinzipien aller Dinge (Urbild, Substanz und Geist), aber alles noch ununterschieden in Taos Einheit.

b. Tao und die Welt. — Diesem unergründlichen Weltprinzip verdankt alles sein Dasein. Zunächst ist in Tao selbst ein zweites Stadium gegeben: das wirkend auftretende Tao, das nicht mehr namenlos ist. Aus dem namenlosen Tao haben Himmel und Erde ihren Ursprung; alles übrige verdankt sein Entstehen dem wirkend auftretenden. „Alle Dinge unter dem Himmel sind entsprungen aus Tao als dem Seienden; dieses seiende Tao selbst ist hervorgegangen aus dem nichtseienden.“ (Kap. 40). Von einer eigentlichen Schöpfung ist nicht die Rede, sondern von einer Evolution, von einem Heraustreten, einem Geborenwerden aus Tao, das aller Wesen Mutter, aller Wesen Urvater ist.

c. Der Mensch. — Jedes Ding, auch der Mensch, besteht aus drei Elementen: einem weiblichen oder materialen (Yin), einem männlichen, aktiven (Yang) und dem allen innewohnenden Lebenshauch, der die beiden ersteren verbindet. Im Menschen kommt noch der Geist (Ying) hinzu, der sich von dem sinnlichen Lebensprinzip unterscheidet. Dieser Geist ist unsterblich und kann nach dem Tode noch mit den Menschen und Dingen in Beziehung treten; doch wird er den Guten, mit denen ihn die Tugend verbindet, nicht schaden.

d. Ethik. — Tao ist Urquell und Norm für alles, auch für die Tugend. Vorbild für alles menschliche Tun soll die uneigennützige selbstlose Fürsorge Taos sein, das alle erzeugt und erhält und ernährt und doch sich nicht als ihren Herrn und Eigentümer betrachtet. Nicht das äußere Verhalten macht die Tugend (wie vielleicht bei Konfuzius), sondern ihr inneres Verhältnis zu Tao; bloß menschliche, nicht auf Tao gegründete Tugend wäre keine Tugend. Ziel und Aufgabe des Menschen ist darum das Eins-sein mit Tao, er muß Tao in sich aufnehmen. Das ethische Ideal ist nicht bloß der edle, sondern der heilige Mensch, der Taohafte, ein Nachbild des Tao selbst. Er ist selbstlos und uneigennützig; genügsam verlangt er nicht Reichtum und Ehren, die „ein großes Übel sind wie der Körper“, durch den ja alle Übel uns treffen; er ist vorsichtig im Reden, er rühmt und überhebt sich nicht, er streitet nicht; nach außen ist er unscheinbar, wie Tao, das hinter seine Werke so weit zurücktritt, als wären sie aus sich selbst. Er übt Barmherzigkeit und hält es für seine Pflicht, die Menschen zu Tao zurückzuführen, in erster Linie durch sein Beispiel. Selbstlos allen nützen, darin wird er Tao ähnlich, und wie Tao selbst Ungerechtigkeit mit Güte vergilt, so spricht auch er: „Gute, ich behandle sie gut; Nichtgute, ich behandle sie auch gut. Das heißt wohl: Güte zur Tugend machen. Getreue, ich behandle sie getreu; Ungetreue, ich

behandle sie auch getreu. Das heißt wohl: Treue zur Tugend machen." (Kap. 49). Tun ist ihm „Nichttun", d. h. kein interessiertes, selbstsüchtiges, rein nach außen gerichtetes Tun. Selbst sein Wissensstreben sucht nur das eine: Tao zu erkennen. Nach solcher Tugend soll besonders der Herrscher streben.

Der Idealstaat Lao-tses ist ein kleines Land, das von einem tugendhaften Fürsten selbstlos regiert wird, ohne Waffengewalt, die nur im Notfalle angewendet werden soll; auch die Todesstrafe soll nur im äußersten Fall verhängt werden.

4. Weitere Entwicklung der beiden Systeme.

Die Abstraktheit des Taobegriffes und die dem natürlichen Streben des Menschen so sehr entgegengesetzten, hohen ethischen Forderungen haben zwar eine Anzahl von Schülern für den ehrwürdigen Meister begeistert, aber dem Volke blieb seine Lehre unverständlich und fremd. Unter seinen Schülern ragten besonders hervor Liet-tse (um 400) und Tschuang-tse (um 350 v. Chr.). Bald wurde die reine Lehre Lao-tses durch zahlreiche abergläubische Zutaten verunstaltet. Später wurden mancherlei buddhistische Elemente damit verbunden.

Auch Konfuzius hatte zu Lebzeiten über mangelnden Erfolg geklagt. Doch seine Lehre entsprach so sehr dem chinesischen Charakter, daß sie schließlich alles andere, auch den Taoismus, verdrängte oder nur als Zutat in sich aufnahm. Seine bedeutendsten Anhänger waren Tse-tse, sein Enkel, und Meng-tse (371—288 v. Chr.). Mit der Zeit wurde seine religions- und metaphysiklose Ethik im Gegensatz zu seiner eigenen Zurückhaltung mit einer materialistischen Philosophie und direkter Leugnung der Existenz Gottes und der Geistigkeit der Seele verknüpft. (Tschiu-hi 12. Jhdt. n. Chr.). Heute ist der Konfuzianismus die chinesische Staatsreligion, und Konfuzius gilt allen als der größte Chinese, als der bedeutendste Mann aller Jahrhunderte.

II. Die indische Philosophie.

P. Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen, Bd. I. 1894, 1899, 1908. Ders. Das System des Vedanta. 2. Aufl. 1906.

H. Oldenberg, Die Religion des Veda 1894, ders. Vedaforschung 1907, ders. „Die indische Philosophie" in dem zit. Sammelwerk „Kultur der Gegenwart."

E. Hardy, Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens 1893, ders. Indische Religionsgeschichte (Sammlung Göschen) 1898, außerdem die oben zit. Werke der Religionsgeschichte.

Einleitung.

Als Grundstimmung der indischen Volksseele erscheint schon frühe ein unabweisbares Erlösungsbedürfnis. Darum sind Leiden und Erlösung die Angelpunkte, um die sich bald alle Religion und Philosophie der Inder dreht. Dabei schließen sich die philosophischen

Systeme entweder an die religiöse Lehre (oder an Teile derselben) an und suchen sie spekulativ zu fassen und zu durchdringen, oder sie treten ihr ganz selbständig und teilweise widersprechend gegenüber. Zur ersten Kategorie gehören die Vedanta-, Sankhya- und Vaiseshika-Philosophie, zur zweiten Materialismus und Buddhismus.

Die Vedanta-Lehre gibt sich als die eigentlich rechtgläubige Philosophie der brahmanischen Religion aus und soll daher an erster Stelle eine kurze Darstellung finden.[1])

1. Die Vedanta-Philosophie.

1. Die Vedanta-Philosophie ist ihrem Grundcharakter nach ein vollkommen ausgebildeter, mystisch-idealistischer Pantheismus. „Was ist, ist Brahma (Gott); was er nicht ist, das ist überhaupt nicht.“ Das ist die Grundlehre der Vedantisten. Brahma ist der Unendliche; als solcher ist er allein der Seiende, außer ihm ist nichts. Wenn uns die weltlichen Dinge in ihrer Vielheit und Besonderheit als unter sich und von Brahma verschieden erscheinen, so ist das leere Täuschung. Wollte man annehmen, daß Brahma etwas von ihm verschiedenes hervorzubringen vermöchte, so müßte man, da das von ihm Verschiedene nur endlich sein könnte, in Brahma selbst ein Prinzip der Endlichkeit und Beschränktheit annehmen; damit aber hörte er auf, der Unendliche zu sein.

Was also Weltschöpfung genannt wird, das ist nur eine Verwandlung Brahmas in verschiedene Gestalten. Brahma ist, wie die wirkende, so auch die materielle oder substantielle Ursache der Welt. Wie Milch in Lab sich verwandelt und Wasser in Eis, so verwandelt sich auch Brahma mannigfaltig; wie die Spinne ihr Gewebe aus sich herausspinnt, wie das Meer den Schaum hervortreibt, so läßt Brahma die Dinge aus sich hervorgehen und verwandelt sein eigenes Sein in dieselben.

Dennoch aber wird Brahma in seinem Ansichsein von all diesen Verwandlungen nicht berührt, bleibt vielmehr stets unendlich erhaben über allen Dingen. Er ist alles und doch wieder nichts von allem. Und wie er sein Sein in alles verwandelt, ohne von der Wandlung

---

[1]) Älteste Quelle für indische Religionswissenschaft und darum auch für das Verständnis der indischen Philosophie ist der Veda (= Wissen) in seinen 4 Teilen: Rig-Veda (Lieder), Sama-Veda (Gesänge), Jadschur-Veda (Gebete und Opfersprüche), Atharva-Veda (Gebete und Zaubersprüche) Das Alter des Veda ist nicht genau zu bestimmen, die Zahlenangaben schwanken zwischen 2000—1000. Dazu später die **Brahmana's**, Erläuterungen zu den alten Hymnen (vor dem 8. Jahrhundert v. Chr.). Daran anschließend die Upanischads, theologische Abhandlungen. Im 9. Jahrhundert n. Chr. fand das Vedanta in Sankara einen sehr geschickten Erneuerer.

selbst berührt zu werden, so nimmt er auch alles wieder in sich zurück, ohne daß dadurch sein Sein bereichert würde.

Hiernach ist die Schöpfung nur ein Spiel Brahmas mit sich selbst; das, was wir Materie nennen, ist Täuschung (Maja). Erhaltung und Fortdauer der Welt sind nur Schimmer und Schatten von Brahmas ewigem Sein. Nichts von allem hat wahre Existenz und Dauer; alles ist nur Schein und geht wieder unter in dem Abgrunde der göttlichen Einheit.

2. Die Menschenseele geht wie ein Funke sprühenden Feuers aus dem ewigen Geiste (Brahma) hervor und ist daher mit diesem gleichen Wesens. Geburt und Tod treffen sie nicht; sie ist ungeboren und unsterblich. Ihre Verbindung mit dem Leibe ist aber für sie insofern ein Übel, als sie dadurch in dem Reiche der Täuschung festgehalten wird. Sie geht dadurch der Ruhe, die sie kraft ihres Wesens anstrebt, verlustig und fällt der Welttätigkeit und dem Leiden anheim. Denn wie Brahma ewig in sich ruht und in dieser Ruhe glückselig ist, so ist auch die Seele zu dieser Ruhe und Glückseligkeit bestimmt; aber durch ihre Verbindung mit dem Leibe wird sie dieses Zustandes beraubt, indem sie nun tätig und leidend in der Welt leben muß.

3. Daraus folgt, daß die ganze sittliche Lebensaufgabe der Seele darin besteht, sich von der Last des Leibes zu befreien und mit Brahma wieder eins zu werden. Diese Befreiung muß das letzte Ziel sein, auf das alles Streben hinzurichten ist. Vollzogen aber wird diese Befreiung in dem Wissen, d. h. in der vollkommenen Erkenntnis Brahmas, worin die Einsicht liegt, daß Brahma eins ist mit der Seele: „Das bist du“, „ich bin Brahma“. Diese Erkenntnis muß aber nach den Vedantisten nicht diskursiv, sondern unmittelbare Schauung sein. In der unmittelbaren mystischen Schauung Brahmas also und in dem darin begründeten Bewußtsein ihrer eigenen wesenhaften Einheit mit Brahma, sowie auch der wesenhaften Einheit aller übrigen Dinge mit diesem besteht die Befreiung der Seele — dieses höchste Ziel alles Seelenlebens hienieden. In dieser Befreiung erreicht die Seele durch die mystische Schauung jene Ruhe und Seligkeit, die sie von Natur aus verlangt.

Der Prozeß der „Befreiung“ wird eingeleitet durch die Werke der Buße und des Opfers. Sodann muß sich die Seele von der Sinnenwelt als dem Reiche der Täuschung zurückziehen und sich in sich sammeln. Solange sie in den Scheinbildern der Sinnlichkeit lebt, ist keine Befreiung denkbar; jene müssen abgestreift werden; die Seele muß den Blick in ihr eigenes Innere versenken. Aus dieser Selbstsammlung erwächst dann das dritte Moment im Prozesse der Befreiung: Die Gottgelassenheit. Diese besteht darin, daß die

Seele sich ruhig verhält und in vollkommener Passivität Gott allein in sich wirksam sein läßt.

Hat nun die Seele es dahin gebracht, sich ganz Gott zu lassen, dann geht in ihr das Licht der Schauung auf, dann glänzt der Geist mit eigenem Glanze in ungeteiltem Wesen hervor, dann erkennt die Seele sich als Brahma, erkennt sie alle Dinge als eins mit diesem, dann ist sie, mit Gott vereinigt, nicht mehr wissend, sondern selbst Wissen. Gleich dem Flusse, der in das Meer sich ergießt, strömt die Seele mit Gott zusammen. Als Brahma wissend wird sie selbst Brahma. Ruhe und Seligkeit ist damit gewonnen.

Dann ist der Mensch auch frei von aller Sünde und von allem sittlichen Gesetze. Er ist über diese erhaben. Sowie das „Wissen" erreicht ist, sind alle vergangenen Sünden aufgehoben und alle künftigen Übeltaten ausgeschlossen. Wie das Wasser das Blatt des Lotos nicht näßt, so berührt die Sünde den nicht, welcher Gott kennt. Er ist entsündigt und unsündlich. Mag er tun, was er will, er sündigt nicht mehr. Für ihn gibt es auch kein sittliches Gesetz mehr, das ihn zur Tugend verpflichtet. Die Tugend ist ebensogut eine Fessel wie das Laster, und es ist gleich, ob die Fessel von Gold sei oder von Eisen; die errungene Freiheit läßt keine von beiden zu. Wie alles Böse, so fällt also auch alle Tugend und alle dieser entsprechende Werktätigkeit hinweg; der Wissende ist über das eine wie über das andere erhaben; er ist zur Ruhe gekommen und daher auch keiner Rechenschaft mehr unterworfen.

Nach dem Tode des Leibes wartet der Seelen ein verschiedenes Los. Die Wissenden gehen unmittelbar in das göttliche Wesen ein und sind keinen weiteren Prüfungen unterworfen. Die anderen Seelen dagegen, welche hienieden die erlösende Erkenntnis nicht erreicht haben, sind dem Schicksal der Seelenwanderung verfallen. Sie müssen von einem Körper in den anderen wandern, bis sie endlich vollkommen geläutert sind.

2. Die Sankhya-Philosophie.

J. Dahlmann, Die Sankhya-Philosophie als Naturlehre und Erlösungslehre 1902.

1. Mit dem Vedanta hat das Sankhya den Pessimismus und einen noch stärker betonten Intellektualismus der Erlösungslehre gemein. Es verläßt aber den abstrakten Monismus und jede Beziehung auf ein göttliches Wesen, es ist dualistisch und atheistisch.[1]) Als der

1) Dennoch galt das System als „orthodox", weil es die Autorität des Veda nicht direkt bestritt und in seiner Erlösungslehre (nur für die selbständige Einzelseele umgebildet) in keinen schroffen Gegensatz trat.

Stifter dieser Lehre wird Kapila genannt (vor 500 v. Chr.); ihr Name Sankhya = Zahl weist hin auf die von ihr angenommenen verschiedenen Prinzipien.

a) Die Grundprinzipien des Seienden. — Alles, was ist, sagt das Sankhya, ist entweder erzeugend und nicht erzeugt, oder zugleich erzeugt und erzeugend, oder erzeugt und nicht erzeugend, oder endlich weder erzeugt, noch erzeugend. Das erste ist die Natur (Prakriti), das zweite die Vernunft (Buddhi), d. h. die Vernunft, die in der Ordnung der Weltdinge sich offenbart; das dritte das Ich (Ahankara), das vierte endlich die Seele (Puruscha). Von diesen vier Gliedern der Einteilung stehen das erste und das letzte — Natur und Seele — als zwei ihrem Sein nach getrennte Wesen da, während die beiden mittleren Glieder nur überleitend sich verhalten von der Natur zur Seele. Natur (Materie) und Seele in ihrer wesentlichen Verschiedenheit und Unabhängigkeit einerseits und ihrem tatsächlichen Zusammensein andererseits, beide ewig, sind es also vorzugsweise, um die es sich in diesem Systeme handelt.

Das Prinzip aller Wirksamkeit und Bewegung ist die Natur allein. Die Seele ist weder tätig noch erzeugend; sie ist bloß ruhige Zuschauerin dessen, was in der Natur sich begibt. Beide aber sind aufeinander angewiesen, weil die Materie, an sich blind, sonst ziellos wirkte, und die Seele ohne die Bewegung der Materie untätig bliebe und nicht zur Erkenntnis käme. Beide verhalten sich also zueinander „wie der Lahme vom Blinden getragen". Der Seele fehlt die Kraft zu gehen, zu handeln, der Natur die Kraft, ihren Weg zu sehen; das, was der einen fehlt, ergänzt die andere, und so entwickelt sich aus beiden die Schöpfung in ihren geistigen und körperlichen Erscheinungen.

b) Erlösungslehre. Auch für das Sankhya gilt als das höchste Ziel irdischen Daseins die Befreiung der Seele von den Banden der Natur und dem mit allem bewußten, an die Materie gebundenen Leben verknüpften Schmerz durch die Erkenntnis, und zwar durch jene Erkenntnis, kraft welcher sich die Seele in ihrer wesentlichen Verschiedenheit von der Natur weiß. Alles, was in der Natur geschieht, geschieht zu dem Zwecke, die Seele zu dieser Selbsterkenntnis, zur Schauung ihres eigenen Wesens zu führen. Hat sie aber dieses Ziel erreicht, hat sie die Überzeugung geschöpft, daß alles, was in der Welt geschieht, nicht ihr eigenes Werk sei, sie gar nicht betreffe, dann ist sie dadurch befreit von aller weltlichen Beunruhigung, von allen Einflüssen und von aller bindenden Macht der Natur. Zwar behält die Seele den Körper noch bei, so wie das Rad des Töpfers fortfährt sich zu drehen, wenn es auch nicht mehr gebraucht wird; aber die Bewegungen im Leibe kümmern die Seele

nicht weiter. Nach dem Tode wird sie zwar fortbestehen, aber in ungetrübter Bewußtlosigkeit. Eine Seele, welche diese Befreiung hienieden nicht angestrebt hat, verfällt dem Schicksal der Seelenwanderung.

2. Joga = „Anspannung" des Denkens (oder „Verbindung" mit Gott) ist der Name einer aszetisch-mystischen Schule. Sie hat besondere, oft gewaltsame Methoden der Konzentration ausgebildet (Herbeiführung hypnotisch-ekstatischer Zustände), durch die der Yogin Erlösung suchend sich in Gott versenkt. Die Philosophie dieser Schule steht dem Sankhya am nächsten, ist jedoch theistisch, nicht atheistisch wie dieses.

3. Die Vaiseshika-Philosophie.

1. Die Vaiseshika-Philosophie, als deren Begründer Canada bezeichnet wird, beschäftigt sich vorzugsweise mit der Erklärung der körperlichen Natur und huldigt in dieser Richtung der Atomenlehre. Jeder Körper, lehrt sie, ist aus unter sich gleichartigen, kleinsten und unteilbaren Körperchen — Atomen von Erde, Wasser, Feuer und Luft — zusammengesetzt. Aus der Zusammensetzung dieser Atome entstehen somit die Körper. Die erste Zusammensetzung ist eine zweiteilige als die einfachste; alsdann werden die zweiteiligen wieder in dreiteiligen Zusammensetzungen miteinander verbunden, und so geht es fort. Die Atome sind nicht wahrnehmbar; die kleinste wahrnehmbare Größe kommt dem Sonnenstäubchen zu. Nur solche Atome können sich zu einem Körper verbinden, die durch eine besondere Anlage zueinander passen.

Es waltet also nach dem Vaiseshika in der Zusammensetzung der Atome ein bestimmtes Gesetz. Die Zusammensetzung der Atome ist ferner nach dieser Philosophie nicht eine ursachlose; vielmehr ist dazu eine höhere Ursache vorausgesetzt, welche sie miteinander verbindet — Gott. Aus freien Stücken würden die Atome nicht in Verbindung miteinander treten, wenn sie nicht durch die kausale Wirksamkeit Gottes miteinander vereinigt würden.

Auch das Vaiseshika nimmt eine Seele im Menschen an, welche vom Leibe verschieden ist. Zu ihr verhält sich der Leib und alles, was mit ihm zusammenhängt, als ein Übel. „Übel ist der Leib, Übel sind die Sinne, die Gegenstände der Sinne, alle Elemente, Bewußtsein des Äußeren, Bewußtsein seiner selbst, Taten, Lust und Unlust." So kommt auch die Vaiseshika zuletzt wieder zu dem Resultate, daß das letzte Ziel menschlichen Lebens die Befreiung der Seele sei. Den Übeln des Leibes soll die Seele sich entringen durch das Mittel der heiligen Wissenschaft, in welcher sie sich in ihrer Selbständigkeit und in ihrer Verschiedenheit vom Leibe schaut. Durch diese Vergegenwärtigung

ihrer eigenen Wesenheit in der Erkenntnis erhebt sich die Seele über alle Werktätigkeit, über alles Verdienst und alle Schuld und gelangt zur vollkommenen Ruhe und Glückseligkeit. —

2. Die Nyaya-Schule untersucht hauptsächlich logische Fragen, besonders die Lehre vom Schließen; doch kommt sie nicht weit über Anfänge hinaus.

4. Der Buddhismus.

H. Oldenberg, Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. 5. Aufl. 1906. E. Hardy, Der Buddhismus 1890. J. Dahlmann, Nirvana 1896, ders. Buddha 1898.

Alle Gedanken des Buddhismus bewegen sich noch ausschließlicher als die der andern indischen Systeme um die große Zentralfrage: Erlösung von dem Leiden. Der Buddhismus tritt nicht als ein neues philosophisches System auf den Plan. Er will eine praktische Lehre sein, und diese Lehre hat „nur einen Geschmack, den Geschmack der Erlösung“. Der Begründer derselben war Gotama (oder Siddhatta) aus dem fürstlichen Geschlecht der Sakya, von seinen Anhängern Buddha, der Erleuchtete, genannt (ca. 560—480 v. Chr.). Aus Erlösungsbedürfnis verließ er mit etwa 29 Jahren Haus und Familie. Sechs Jahre lang übte er strengste Aszese, die er dann wieder aufgab, weil er den Frieden nicht fand. In einer Nacht, da er unter einem Baume lag, kam ihm in stiller Beschauung die Erleuchtung, die ihn frei machte. Da ist er Buddha, „der Erleuchtete“, geworden. Nun will er auch anderen den Weg der Erlösung kund machen.

I. Leiden und Erlösung. — In seiner ersten Predigt zu Benares spricht Buddha die ganze Lehre kurz in den „vier heiligen Wahrheiten“ aus:

1. Die heilige Wahrheit vom Leiden: Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Tod ist Leiden, und das fünffache Haften am Irdischen.[1])

2. Die heilige Wahrheit von der Entstehung des Leidens: es ist der Durst nach Dasein, der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt.

3. Die heilige Wahrheit von der Aufhebung des Leidens: die Aufhebung dieses Durstes durch gänzliche Vernichtung des Begehrens.

4. Die heilige Wahrheit von dem Weg zur Aufhebung des Leidens: er ist ein achtteiliger Pfad: rechtes Glauben, rechtes Entschließen, rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken.

Das sind die Grundgedanken des Buddhismus: das ganze Dasein von Geburt bis zum Tod ist Leiden. Die tiefste Ursache des

1) d. i. Körperlichkeit, Empfindungen, Vorstellungen, Gestaltungen und Bewußtsein (die fünf Bestandteile des Menschen).

Leidens liegt in unserm Willen zum Dasein mit seinen Begierden. Nur die Auslöschung dieses Durstes zum Dasein kann befreien vom Leiden.

II. Metaphysische Lehren. — Die Beantwortung metaphysischer Fragen, gestellt um des reinen Wissens willen, nicht der Erlösung wegen, hat Buddha und die offizielle Lehre stets abgelehnt. Doch mußten in der Lösung des Problems vom Leiden auch selbstverständlich metaphysische Anschauungen sich geltend machen.

1. Gibt es ein Absolutes? — Dieser direkt gestellten Frage haben Buddha und seine Jünger nur entgegengehalten, daß die Antwort nichts zur Erlösung beitragen würde. Jedenfalls ist in der Welt unseres Daseins alles in stetem Entstehen und Vergehen; darum ist ja dieses Dasein mit seiner Vorspiegelung von Glück nur Leiden. Nichts ist hier absolut; alles ist ein Werden und Wandern zwischen Sein und Nichtsein. Von einem Ding, einer bleibenden Substanz kann nicht die Rede sein; alles ist hervorgebracht und wieder vergänglich. Bleibend ist nur die Gesetzmäßigkeit des Weltprozesses.[1]

2. Der Mensch. — Auch der Mensch steht in diesem ewigen Wechsel. Er ist keine bleibende Substanz, sondern nur eine Verbindung von wandelbaren Gestaltungen. Das gilt von dem Körper, das gilt auch von der Seele. Ein Ich als Substanz, als Person kennt die Lehre nicht, nur die wechselnden Zustände,[2] die dieselbe Seele nur sind, so wie die Flamme eines Lichtes stets sich erneuernd die gleiche genannt wird.

So ist auch die buddhistische Seelenwanderung nicht als das Fortleben der gleichen persönlichen, substanziellen Seele in einem anderen Körper zu verstehen; nur der Prozeß des Werdens pflanzt sich fort. Dieses Weitergehen des Lebensprozesses ist gebunden an einen der fünf Bestandteile des Menschen, das „Bewußtsein", zugleich eines der sechs Elemente. Doch nicht in allen Fällen behält es den Keim des Daseins für ein neues Leben, wie aus dem folgenden ersichtlich ist.

3. Der Grund des Daseins. — Für das Dasein des ganzen Weltprozesses wird kein Grund angegeben und keiner gesucht; er ist einfach Tatsache. Das Dasein des einzelnen Menschen aber in dieser Welt des Entstehens und Vergehens wird von Buddha auf das Nichtwissen zurückgeführt. Nach der Formel über „das ursachenmäßige Geschehen" entstehen aus dem „Nichtwissen" die „Gestaltungen", daraus das „Bewußtsein", daraus „Name und Gestalt", und so der Reihe

1) Die Parallele mit gleichen Erscheinungen in der griechischen Philosophie, freilich ohne religiösen Einschlag, liegt zu Tage: Der Buddhismus sieht in allem Sein das Werden wie Heraklit, so wie der Brahmanismus gleich den Eleaten alles Werden zugunsten des Seins für Schein erklärt.

2) Ähnlich wie die an Hume anknüpfende „Seelenlehre ohne Seele", die nur das „Bündel von Vorstellungen" kennt.

nach weiter die Sinne, die Berührung der Sinne mit ihren Objekten, Empfindung, Durst, Haften am Sein, Werden, Geburt, Alter, Tod, Schmerz und Klagen, Leid, Kümmernis und Verzweiflung. Die Frage, was jenes Nichtwissen sei, aus dem als erster Ursache der ganze Kreislauf des Lebens entsteht, hat verschiedene Beantwortung gefunden. Nach der alten Lehre[1]) ist es die Unkenntnis der „vier heiligen Wahrheiten". Diese Unkenntnis, der Grund aller Leiden, ist auch der Grund der Fortdauer des Daseins und Leidens durch Wiedergeburt. Nur das Aufheben des Begehrens (3. heil. Wahrheit) löscht den Durst zum Dasein im Menschen aus, und nur in diesem Falle wird das „Bewußtsein", das fünfte Element im Menschen, den Keim zur Weiterpflanzung des Lebensprozesses verlieren, es tritt keine Wiedergeburt ein. Umgekehrt verdankt also jeder sein Dasein dem Haften am Dasein und zuletzt dem „Nichtwissen" eines Vorgängers.

4. Nirvana. — Der von dem Dasein und der Wiedergeburt erlöste Mensch tritt in das Nirvana ein. Drei verschiedene Auslegungen deuten es als das Nichts, als höchste Seligkeit, als Begierde- und Leidlosigkeit. Buddha selbst und die offizielle Lehre hat jede Entscheidung über die Frage nach Sein oder Nichtsein der Seele nach dem Tode abgewiesen. Ausdrücklich wird gesagt, daß der Erleuchtete schon im Leben in das Nirvana eingeht, so daß Nirvana überhaupt zu fassen ist als Begierde- und Leidlosigkeit. Mit dieser negativen Bestimmung hat sich die Lehre begnügt. Darum haben manche Anhänger sich die noch offene Frage nach Sein und Nichtsein nach dem Tode selbst beantwortet und von dem Eingang ins Nirvana eine positive Seligkeit erwartet, andere, nach der ganzen Lehre gewiß konsequenter, ein vollständiges Auslöschen, das Nichts darin gesehen.

III. Ethik. — Letztes Ziel alles Strebens ist die Selbsterlösung. Den Weg zeigt die vierte der heiligen Wahrheiten (siehe oben). Übertriebene Kasteiung lehnt Buddha ab: der Mittelweg zwischen Sinneslust und Selbstpeinigung führt durch die Erkenntnis der vier heiligen Wahrheiten zur Erlösung. Die Hauptpflichten hat der Mensch gegen sich selbst: Selbsterkenntnis und Weisheit, Selbstbeherrschung, Gleichmut, Niederhalten der Sinnlichkeit, Weltflucht.[2]) Gegen Gott, von dem ja nie die Rede ist, gibt es keine Pflichten zu erfüllen.

1) Nach jüngeren Buddhisten ist Nichtwissen = Nichtsein, woraus das Nichtsein als Wesen der Dinge abgeleitet wurde (Nihilismus). Andere verstehen unter diesem Nichtwissen einfach die Natur der Dinge, so wie Maya für die Vedantisten zunächst die Unkenntnis des bloßen Scheines der Dinge, dann diesen selbst bedeute.

2) Fünf Gebote der Rechtschaffenheit gelten für alle: Kein Wesen töten; nicht stehlen; nicht ehebrechen; nicht lügen; nichts Berauschendes trinken. Fünf weitere Gebote gelten für die eigentlichen Jünger Buddhas; sie schärfen Zurückhaltung gegen Besitz und weichlichen Genuß ein.

Gegen andere Menschen: Liebe, Milde, Wohltätigkeit. Als Grund dieser Nächstenliebe gilt die Gleichheit aller Menschen.

Die gute Tat als solche kann freilich nicht vom Leiden erlösen; sie kann nur vor weiterem Abirren bewahren, vor Unglück und Strafe, und kann disponieren zu entscheidender Erkenntnis. Soweit in der guten Tat noch irgend ein Verlangen, ein Haften am Dasein liegt, muß auch sie überwunden werden. Nicht Zuneigung und nicht Haß sollen die Seele erregen; Gelassenheit, Gleichgültigkeit gegen alles im Dasein ist die rechte Seelenstimmung.

Die Moral des Buddhismus hat schließlich im letzten Grunde denselben negativen Charakter, der dem ganzen Systeme wesentlich ist, das ja hier schon das „Auslöschen der Lampe", das Absterben jeden Strebens als das Höchste und Notwendigste empfiehlt.

IV. Schicksal der Lehre. — Die Erlösungslehre, die ganz von einem Gotte absieht, hat sich zur Religion entwickelt. Im 2. Jahrhundert v. Chr. tauchten erstmals Lehren auf, die Buddha zu einem göttlichen Wesen erhoben. In Verbindung damit änderte sich vielfach das Ziel des Strebens, das vor allem, statt auf persönliche Erlösung durch Selbstheiligung, auf die Heiligung der Welt ging. Diese neue Form des Buddhismus gewann allmählich die großen Massen des Volkes. Der heutige Buddhismus, besonders in China und Japan, bildet eine Verquickung buddhistischer Lehren mit den einheimischen Religionen. Neuere Versuche, den Buddhismus in Europa einzuführen (Olcott), gehen zurück auf atheistische Tendenzen und eine Überschätzung der buddhistischen Ethik, deren Wert in starker Verkennung ihres negativen Charakters bedeutend übertrieben wurde.

5. Die Carvaka-Lehre.

Die Lehre der Carvakas (nach ihrem Stifter Carvaka) ist ein grobsinnlicher Materialismus. Der Geist an sich ist nichts. Empfindung, Bewußtsein und Intelligenz können, obgleich nicht in den Elementen für sich genommen, so doch unter der Bedingung in ihnen begründet sein, daß diese sich zu einem organischen Körper verbinden. Das Denken hat daher seinen Ursprung in der Kombination der vier Elemente und ist ein Modus ihrer Koexistenz, ähnlich wie aus der Zusammengärung mancher Substanzen erheiternde und begeisternde Getränke hervorgehen, die weder aus den einzelnen, noch aus allen, wenn sie nicht eine eigentümliche Verbindung eingehen, zustande gebracht werden können. Eine Unsterblichkeit der Seele gibt es nicht. Das einzige Erstrebenswerte ist der sinnliche Genuß.

Das ist der vollendete Gegensatz zu der spiritualistischen Vedantaphilosophie und zu jeder indischen Erlösungslehre.

III. Die medisch-persische Religionsphilosophie.

1. Das medisch-persische Religionssystem darf hier nicht unberührt bleiben, einerseits deshalb, weil es nicht ohne philosophische Elemente ist, und andererseits aus dem Grunde, weil es in den ersten Jahrhunderten des Christentums auf gewisse häretische Lehrsysteme dieser Periode einen bestimmenden Einfluß ausgeübt hat. Es ist enthalten in dem Zarathustra (griechisch Zoroaster) zugeschriebenen Avesta (Wissen, Gesetz). Über die Zeit der Wirksamkeit Zarathustras haben wir keine zuverlässigen Zeugnisse; die späteren Angaben schwanken zwischen 6000 und 700 v. Chr.

Das Avesta lehrt einen entschiedenen Dualismus: „Und im Anfange waren die beiden Geister, welche als Zwillinge und jeder für sich da waren." Der eine, Ormuzd (Ahura Mazda), ist Prinzip und Schöpfer des Lichtes und alles Guten im Himmel und auf Erden, der Heiligste, Allwissende, Gründer und Hüter der Weltordnung. Der andere, Ahriman (Angra Mainju), der Geist der Finsternis, ist Prinzip alles Bösen und Schlechten in der Welt. [1])

Ormuzd schuf zunächst die guten Geister, die sich in drei Ordnungen abstufen (Amschaspands, Izeds und Fervers), und dann die sichtbare Welt, soweit sie gut ist. Ahriman dagegen brachte zunächst die bösen Geister (Devs) hervor, und dann verunstaltete er im Verein mit diesen die Schöpfung Ormuzds, indem er dessen Licht und Segensschöpfungen Zerstörungen und Werke des Bösen entgegensetzte. Daher kommt es, daß in der Welt das Böse mit dem Guten vermischt ist, und daß der ganze Weltlauf uns einen stetigen Kampf zwischen gut und bös vor Augen stellt.

Die Seelen der Menschen sind Schöpfungen des Ormuzd und wohnten ursprünglich im Himmel. Indem sie sich aber mit den Leibern vereinigen, werden sie zugleich mit in den allgemeinen Weltkampf zwischen dem Guten und Bösen hineingezogen. Aufgabe des Menschen ist es daher, dem Ormuzd zu dienen und den Ahriman und dessen Werke zu bekämpfen. Letzteres geschieht durch Mildtätigkeit gegen andere, durch Bewirtschaftung des Bodens, durch Tötung derjenigen lebenden Wesen, welche dem Ahriman ihren Ursprung verdanken, usw.; ersteres durch Opfer und Verehrung des Feuers als des Symbols des Ormuzd. Erfüllt der Mensch diese Aufgabe, dann kommt seine Seele nach dem Tode des Leibes zu Ormuzd; handelt jedoch der Mensch

1) Teilweise wurde der Versuch gemacht, diesem Dualismus eine monistische Grundlage zu geben in der Zervana Akarana, der grenzenlosen Zeit, als oberster Gottheit.

dieser Aufgabe entgegen, dann wird sie zu Ahriman in die Hölle verstoßen.

Doch nicht ewig wird der Gegensatz zwischen Ormuzd und Ahriman währen. Ahriman und seine Geister werden endlich vollständig besiegt und vernichtet werden. Die Menschen werden schon vor dem letzten Entscheidungskampf auferstehen; nach einem allgemeinen Gerichte werden die Bösen in einer nochmaligen dreitägigen Höllenqual und durch einen glühenden Metallstrom geläutert, und allen wird der Unsterblichkeitstrank gereicht zu einem ewig glücklichen Leben. Damit ist also der endliche Sieg des Guten über das Böse, sowie eine allgemeine Apokatastasis in Aussicht gestellt.

Findet sich so in der medisch-persischen Religionsphilosophie auch der Dualismus eines guten und eines bösen Prinzips, so zeigen sich in dem Avesta daneben doch auch die Spuren der ältesten Traditionen, nämlich die Lehren von der Einheit Gottes, der durch ihn bedingten Existenz der Welt, der Unsterblichkeit der Seele, von Lohn und Strafe in einem anderen Leben.

IV. Ägypten und Westasien.

H. Schneider, Kultur und Denken der alten Ägypter. 1909.

1. Im ganzen Altertume wird den ägyptischen Priestern hohe Weisheit zugeschrieben. Auch griechische Philosophen unternahmen Reisen nach Ägypten, um die Weisheit der dortigen Priester kennen zu lernen. Welches aber die philosophischen Anschauungen der ägyptischen Priester gewesen seien, ist uns nicht sicher bekannt, da letztere ihre philosophischen Ideen mit dem Schleier des Geheimnisses deckten, und die vielfach beschädigten Hieroglyphenschriften auf den ägyptischen Denkmälern noch nicht so genau entziffert sind, daß daraus etwas ganz Sicheres darüber entnommen werden könnte. Neben der Anbetung der Gestirne und der Tiere finden wir in Ägypten die Lehre von der Seelenwanderung.

2. Ähnliches scheint auch zu gelten von der gelehrten Priesterschaft bei den Babyloniern. Allerdings beschäftigten sich diese zunächst mit Mathematik und Astronomie, weil dort die Religion Gestirndienst war. Aber sie scheinen doch auch in philosophischer Beziehung nicht untätig gewesen zu sein, obgleich wir auch da nicht wissen, welche philosophischen Anschauungen sie etwa vertreten haben. Ihre eigentlichen philosophischen Ansichten müssen aus den verworrenen mythologischen Erzählungen sozusagen erst herausgeklaubt werden.

3. Aus der Zeit Alexanders des Großen stammt die auf ältere Dokumente zurückgehende Kosmogonie des Chaldäers Berosus, welcher Himmel und Erde von Baal, der Hauptgottheit, durch Zerteilung der

Göttin des Meeres, Omorka, schaffen und die Menschen aus den Blutstropfen Baals entstehen läßt. Eine andere Kosmogonie ist die des Phöniziers Sanchuniaton, der schon im 12. Jahrh. v. Chr. gelebt haben soll. Darin wird als das Ursprüngliche ein Chaos angenommen, welches dann von dem darüber schwebenden Gotte durch einen erregenden Lufthauch in Himmel und Erde geteilt worden ist.

Zweiter Abschnitt.

Die Philosophie im Okzident.

Griechische und römische Philosophie.

Übersicht und Einteilung.

Ohne Zweifel haben die Griechen viele Bildungsmittel vom Orient erhalten. Kolonisten aus Ägypten, Phönizien, Phrygien usw. brachten Erfindungen und Künste mit: Ackerbau, Musik, religiöse Gesänge, Dichtungen und Mysterien. Daß dadurch auch philosophische, namentlich religionsphilosophische Ideen aus dem Orient nach Griechenland gebracht wurden, kann wohl nicht bestritten werden. Daß aber die griechische Philosophie ausschließlich aus orientalischen Quellen geschöpft worden sei, läßt sich keineswegs daraus schließen. Angeregt wurde der griechische Geist allerdings durch orientalische Einflüsse; aber er entwickelte sich selbständig. Die griechische Philosophie ist im großen und ganzen ein originelles Produkt des hellenischen Geistes, wenn auch manche orientalische Ideen darin nicht zu verkennen sind.

Das philosophische Denken erwachte bei den Griechen zuerst da, wo die äußeren Umstände am günstigsten waren, wo schon eine gewisse Stufe geistiger Bildung erreicht, Wohlstand gewonnen und Ordnung und Freiheit im öffentlichen Leben verwirklicht war. Und das fand zuerst und vorzüglich statt in den griechischen Kolonien Kleinasiens und Unteritaliens, sowie auf den Inseln des ägäischen Meeres. Hier fand sich neben der Anmut des üppigen Landes am frühesten ein höherer Grad von allgemeiner und politischer Bildung, sowie ein lebhafter Verkehr mit anderen Völkern, teils tiefer in das Innere von Asien hinein, teils nach außen vermittelst des Meeres. Hier begegnen uns daher auch die ersten Bewegungen auf dem Gebiete des philosophischen Denkens bei den Griechen.

In der Geschichte der griechischen Philosophie sind vier Perioden zu unterscheiden:

In die erste Periode fallen die Anfänge und die allmähliche Entwicklung der griechischen Philosophie. Sie reicht von Thales bis Sokrates (7.—5. Jahrh. v. Chr.). Es treten hier gleichzeitig verschiedene philosophische Richtungen nebeneinander auf. Man faßt sie zusammen unter dem Namen der vorsokratischen Philosophie.

Die zweite Periode, die Blütezeit der griechischen Philosophie, reicht von Sokrates bis Aristoteles. Sie überwindet den Subjektivismus, mit dem die erste Periode geschlossen hat, und bietet eine einheitliche Weiterentwickelung der philosophischen Spekulation bis zur höchsten Vollendung. Man bezeichnet diese Periode als die Periode der sokratischen oder attischen Philosophie.

Die dritte Periode, der Niedergang der griechischen Philosophie, reicht vom Tode des Aristoteles bis in die christliche Zeit hinein (bis 3. Jahrh. n. Chr.). Die Einheit der Entwickelung geht verloren; es treten wieder verschiedene philosophische Richtungen nebeneinander auf; die Fragen der praktischen Lebensführung drängen sich mehr in den Vordergrund. Man bezeichnet diese Periode als die der nachsokratischen oder nacharistotelischen Philosophie. In diesen Zeitraum fällt auch die römische Philosophie.

Die vierte und letzte Periode ist charakterisiert durch die Aufnahme orientalischer Elemente in das griechische Denken (griechisch-orientalische Philosophie 1.—6. Jahrh. n. Chr.). Zeitlich gehen die dritte und vierte Periode vom 1. bis zum 3. Jahrhundert n. Chr. nebeneinander her.

Somit werden wir im folgenden zu behandeln haben:

a) die Geschichte der vorsokratischen;
b) die Geschichte der sokratischen oder attischen;
c) die Geschichte der nacharistotelischen samt der römischen Philosophie;
d) die Geschichte der griechisch-orientalischen Philosophie.

Erste Periode.

Die vorsokratische Philosophie.

E. Zeller, Philosophie der Griechen. 5 Bde. 4. Aufl. 1876 ff. Bd. I u. II 5. Aufl. 1892 f. — E. Zeller, Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie. 11. Aufl. Leipzig 1914. — Th. Gomperz, Griechische Denker. 3 Bde. 1. Bd. 3. Aufl. 1911. 2. Bd. 3. Aufl. 1912. 3. Bd. 1909. — P. Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie. II. Bd. Die Philosophie der Griechen. Leipzig 1911. — H. Ritter et L. Preller, Historia philosophiae graecoromanae 8. Aufl. Gotha 1898. (Zusammenstellung der wichtigsten Quellen.) — H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker. 2 Bde. 2. Aufl. Berlin 1906 u. 1910.[1])

Vorbemerkungen.

In der Geschichte der vorsokratischen Philosophie sind fünf Richtungen auseinanderzuhalten:

1. Die ältere (jonische) Naturphilosophie des Thales, Anaximander und Anaximenes. Sie forschten nach dem materiellen Prinzip der Dinge, sowie nach der Art und Weise ihrer Entstehung.

2. Die Schule der Pythagoreer, welche ihre Spekulation auf ein formales Prinzip richteten und dieses in der Zahl fanden.

3. Zwei extreme Lösungen der Frage nach der Vereinigung von Sein und Werden, die durch die älteren Jonier nicht beantwortet scheint:

a) Die der Eleaten, die das formale Prinzip alles Seienden in der begrifflichen Einheit des unwandelbaren Seins sahen;

b) die des Heraklit, der das Werden selbst zum Prinzip erhob und das beharrende Sein leugnete.

4. Die vermittelnde Lösung derselben Frage durch die jüngeren Naturphilosophen, Empedokles, Anaxagoras, Leukipp und Demokrit.

5. Die Sophisten, die sich auf den Standpunkt des Skeptizismus stellten, so daß durch sie ein Auflösungsprozeß der vorsokratischen Philosophie eintrat.

I. Die ältere (jonische) Naturphilosophie.

Die Gesamtheit der älteren (jonischen) Naturphilosophen bezeichnet man mit dem Kollektivnamen „Jonische Schule“. Streng genommen kann man aber von einer „Schule“ nicht sprechen. Wir haben nur eine Reihe von Philosophen vor uns, welche in bezug auf das Objekt ihrer Forschung und in bezug auf den Grundcharakter ihrer philoso-

1) Aus der Zeit vor Platon besitzen wir nur Fragmente. Als weitere Quellen kommen in Betracht die Schriften des Aristoteles, die sog. Doxographen seit der aristotelischen Zeit (geschichtliche Darstellungen) und die Biographen.

phischen Anschauung miteinander verwandt sind. Eine eigentliche philosophische „Schule“, die als solche von einem Begründer ausgegangen wäre und dessen Lehre fortgebildet hätte, sind sie nicht.

Die drei Milesier Thales, Anaximander und Anaximenes bilden diese Gruppe der älteren (jonischen) Naturphilosophen. Ihr gemeinsames Problem, das erste, worauf das Denken achtet, ist die Natur, das Wesen und das Werden der Welt. In der Lösung gehen sie im Anschluß an die griechische Mythologie aus von einem stets dagewesenen Chaos, für dessen Entwicklung sie eine in ihm selbst gelegene Ursache suchen, um daraus das Werden aller Dinge, auch des Lebenden, dynamisch zu erklären. Dabei nehmen sie entweder von vornherein das Chaos als einen wesentlich einheitlichen Stoff an, oder sie glauben, wegen der mannigfachen Verwandlungen in der Natur alles auf einen Stoff zurückführen und dadurch eben erklären zu können. Ihre Lehre ist also dem Grundcharakter nach Hylozoismus.

1. Thales von Milet (um 624—545 v. Chr.), einer der sogenannten „sieben Weisen“ Griechenlands,[1] betrachtet als den Urstoff, aus welchem alle Dinge geworden, das Wasser. In diesem liegt zugleich die wirkende Kraft. Zur Erklärung der Art und Weise, wie die Dinge aus dem ursprünglichen Urstoffe, dem Wasser, werden, wird wahrscheinlich ein Verdichtungs- und Verdünnungsprozeß angenommen. Aus Wasser ist alles, und in das Wasser kehrt alles zurück. Zu dieser Annahme scheint (nach Aristoteles) Thales die Wahrnehmung geführt zu haben, daß das Feuchte, das allem zum Leben Notwendige, das Lebengebende sei und wegen seiner Wandelbarkeit in verschiedene Aggregatzustände auch das Grundprinzip aller anderen Dinge sein könne. Vielleicht hat (nach Aristoteles) sein Ausspruch, daß „Alles voll von Göttern sei“, eben ausdrücken sollen, daß der Urstoff, dieses weltgestaltende und zugleich lebende (göttliche?) Prinzip, alles durchdringt, in allem enthalten ist.

Thales soll durch besondere mathematische Kenntnisse ausgezeichnet gewesen sein und eine Sonnenfinsternis vom 28. Mai 585 vorausberechnet haben. — Schon Aristoteles hatte keine Schriften mehr von ihm.

2. Anaximander von Milet (um 610—547 v. Chr.) bezeichnet in seiner Schrift „Über die Natur“, von der nur ein Bruchstück erhalten

---

1) Diese „sieben Weisen“ (7. Jahrh. v. Chr.) waren hervorragende Männer, welche durch einfache Sinnsprüche oder Gnomen auf die Sitten des Volkes zu wirken suchten. Ihre Namen sind: Thales, Bias, Pittakos, Solon, Kleobulos, Myson und Chilon; statt der drei letzteren werden auch noch andere Namen genannt. In ihren Sinnsprüchen werden außer Regeln der Klugheit besonders Selbstkenntnis, Beherrschung der Leidenschaften, Maßhalten und Enthaltsamkeit eingeschärft. Für die Entwickelung der Philosophie ist nur Thales von Bedeutung.

ist, als den Urstoff aller Dinge das ἄπειρον, und nennt dieses zugleich ausdrücklich auch die Ἀρχή, das Prinzip der Dinge. Unter dem ἄπειρον hat Anaximander wahrscheinlich einen der Qualität (Quiddität) nach unbestimmten und der Quantität nach unermeßlichen Stoff verstanden. Er vermeidet es also, den Urstoff mit einem der vier Elemente zu identifizieren. Der Urstoff darf keine bestimmte Qualität haben (oder muß eine Mischung aller Qualitäten sein), da er ja in alle Qualitäten übergehen soll; er muß unendlich sein, damit das Werden nicht aufhöre. Sicher läßt sich nicht ermitteln, wie Anaximander sich das ἄπειρον des näheren dachte.

Den steten Wechsel, die Rückkehr der Dinge in den Urstoff, bringt er mit ethischen Gesetzen in Verbindung: „Woraus die Dinge entstehen, dahin müssen sie auch wieder zurückkehren gemäß dem Schicksal; denn sie müssen Buße und Strafe (einander) zahlen für ihr Unrecht nach der Ordnung der Zeit." Interessant ist, wie Anaximander aus dem ἄπειρον durch ein demselben ewig innewohnendes Prinzip, durch die dem Stoff wesentliche Eigenbewegung, die einzelnen Dinge entstehen läßt. Zuerst scheiden sich aus die Grundlagen des Lebens: die Gegensätze des Kalten und Warmen. Die Erde befand sich ursprünglich in einem flüssigen Zustande. In der schlammigen Erdmasse entwickelten sich blasenartige Gebilde, aus welchen organische Wesen hervorgingen, die ihrer Umgebung entsprechend fischartiger Natur waren. Infolge der zunehmenden Abtrocknung und Verdichtung der Erde entwickelten sich daraus neue, immer vollkommener werdende organische Formen. Eine Lehre, die als Vorläuferin der Lamarck-Darwinschen Deszendenztheorie bezeichnet werden kann.

3. Anaximenes von Milet (um 588—524 v. Chr.), jünger als Anaximander und vielleicht auch persönlich ein Schüler desselben, bezeichnet als Urstoff aller Dinge die Luft. Aus der Luft entstehen durch die ihr selbst immanente Kraft auf dem Wege der Verdichtung (πύκνωσις) und Wiederverdünnung (ἀραίωσις) alle Dinge: Feuer, Wind, Wolken, Wasser, Erde. Als letzten Grund aller Dinge aber gerade die Luft anzunehmen, dazu scheint Anaximenes die Tatsache bestimmt zu haben, daß die Luft die ganze Welt umgebe und das Atmen der lebenden Wesen bedinge.

Der gleichen Ansicht huldigte auch Diogenes von Apollonia (5. Jahrh.); er schrieb jedoch der Luft auch Intelligenz zu. —

Diese erstmaligen Versuche, die Welt aus einem einzigen letzten Prinzip zu erklären, die uns bei den genannten Männern begegnen, waren naturgemäß unvollkommen. Dasselbe Streben hat in der Folge bis auf unsere Zeit zu stets wieder erneuten Versuchen geführt. Am Anfang des philosophischen Denkens ist der Blick noch wenig geschärft;

unbedenklich legen diese ersten Philosophen in das materielle, als gegeben hingenommene Element das Dasein und die Entwickelung der ganzen organischen und anorganischen, sinnlichen und geistigen Welt hinein. Ihre Naturphilosophie ist zugleich ihre gesamte Metaphysik.

II. Der Pythagoreismus.

1. Pythagoras, ein Zeitgenosse der jonischen Philosophen, ward auf der Insel Samos um 582 v. Chr. geboren. An den Namen dieses Mannes knüpfen sich so viele Sagen, daß das eigentlich Historische seines Lebens und Wirkens sich schwer ermitteln läßt. Alle Überlieferungen kommen jedoch darin überein, daß Pythagoras ein Mann von ungewöhnlichen, fast wunderbaren Kenntnissen war. Er soll auf seinen Reisen auch in Ägypten gewesen und dort mit der Lehre der ägyptischen Priester, besonders mit Mathematik, bekannt geworden sein. Um 529 kam er nach Kroton in Unteritalien und stiftete dort den sogenannten pythagoreischen Bund, eine religiös-philosophische Vereinigung.

Auf Pythagoras selbst läßt sich mit Sicherheit nur die Lehre von der Seelenwanderung und die Begründung der mathematisch-theologischen Spekulation, sowie die Aufstellung gewisser religiöser und sittlicher Vorschriften zurückführen. Wenn es sich also um die pythagoreische Doktrin handelt, so sind wir darauf angewiesen, was seine Schüler, besonders Philolaos (um 480 geb.), uns davon überliefert haben. [1]) Pythagoras selbst hat seine Lehre nicht aufgezeichnet. Dieselbe schied sich in eine exoterische, für weitere Kreise bestimmte, und in eine esoterische, in deren Verständnis nur die in der Wissenschaft Vorgerückteren eingeführt wurden.

2. Die Zahl als Prinzip der Dinge. — Die Pythagoreer bezeichnen nicht wie die Jonier ein materielles, sondern ein formales Prinzip, die Zahl oder das Zahlenverhältnis, als das Grundwesentliche in den Dingen. Ihre intensive Beschäftigung mit Mathematik ließ sie in dem wohlgeordneten Kosmos, der genau abgemessenen Bewegung der Sterne und Zeiten, in der Musik (Verhältnis der Saitenlänge und der Töne) die zahlenmäßige, quantitative Ausdrucksmöglichkeit solcher Verhältnisse erkennen. Ihr spekulativer Geist faßte die Dinge als eine „Nachahmung der Zahl"; weitergehend wird ihnen dann die Zahl (allgemein die mathematische, auch geometrische Größe) die Substanz der Dinge selbst.

1) Die Schriften des Philolaos sind bis auf Fragmente (manches unecht) verloren gegangen. Unsere Quellen für den P. sind neben Platon besonders Aristoteles und die Aristoteliker.

In der geraden und ungeraden (nicht einfach teilbaren und darum „begrenzten") Zahl fanden die P. den Ausdruck für das Unbegrenzte (Unendliche) und das Begrenzte (Endliche). So werden als Prinzipien des Wirklichen neben dem Geraden und Ungeraden auch das Unbegrenzte und das Begrenzte genannt, das Unbegrenzte als Ausdehnung, die, wenn ihr nicht Schranken gesetzt werden, ins Unendliche geht, die auch ohne Ende teilbar ist, einerseits und anderseits das ihr Grenzen setzende: die Flächen, Linien, Punkte. Auch hier wird analog der Zahl im engeren Sinne das rein Geometrische als Substanz der Dinge betrachtet: aus Punkten entsteht die Linie, aus mehreren Linien die Fläche, aus übergeordneten Flächen der Körper. — In jedem Ding sind die Gegensätze Gerad-Ungerad, Begrenzt-Unbegrenzt [1]) harmonisch vereinigt. — Die mathematische (quantitative) Naturbetrachtung finden wir ohne die pythagoreische Übertreibung in der modernen Naturwissenschaft wieder.

3. Der Kosmos. — So ist jedes Ding eine Zahl (mathematische Größe), und die Gesamtheit der Dinge ein großes Zahlensystem. Als solches ist die Welt eben ein geordnetes, harmonisches Ganzes, ein „Kosmos", geregelt durch die Zehnzahl, insofern sie aus zehn Weltkörpern besteht: dem Fixsternhimmel, den fünf Planeten, der Sonne, dem Monde, der Erde und der Gegenerde. Den Mittelpunkt des Universums bildet das Zentralfeuer (Sitz des Zeus und Mutter der Götter), um das sich die Erde und Gegenerde bewegen, das allbelebende und allbeseelende Prinzip.

Die Himmelskörper sind als mit Vernunft begabte Wesen anzusehen, weil ihre Bewegung eine durchaus zweckmäßige ist, weshalb sie auch Götter genannt werden können. Ihre Bewegung in bestimmten harmonischen Verhältnissen zu einander bringt den Weltakkord, die „Musik der Sphären", hervor, die für uns jedoch unhörbar ist. — Philolaos soll zuerst die Bewegung der Erde um die Sonne, Hiketas als erster die Achsendrehung der Erde gelehrt haben. (Kopernikus wurde durch ihn, wie er selbst schreibt, angeregt.) — Nach einem Weltjahr (10000 Jahre) kehren alle Dinge in das Zentralfeuer zurück, und die Entwickelung beginnt von neuem.

4. Gott. — Über dem gesamten, nach Maß und Zahl geordneten Universum steht die göttliche Monas. Ob die pythagoreische Schule den einen Gott, den Sein und Leben spendenden ewigen Urheber aller Dinge, als der Welt transzendent oder immanent dachte, läßt sich aus den Zeugnissen nicht bestimmt feststellen.

5. Seele. — Die Seele ist eine Zahl, die sich selbst bewegt, ja sie ist einfach das Prinzip der Bewegung, auch der lokalen.

1) An diese Gegensätze schließen sich analog an: gut-bös, männlich-weiblich, hell-dunkel usw.

In das „Sichselbstbewegen“ ist also das Wesen des Psychischen im Gegensatz zum Körperlichen zu setzen. Die Seele gilt als Ausfluß aus dem Zentralfeuer, weshalb sie wie dieses an dem Göttlichen und seiner Unvergänglichkeit teilnimmt. In den Körper ist sie zur Strafe wie in ein Gefängnis gebannt. Das jenseitige Leben ist ein Leben der Vergeltung. Die Seelen, welche der Läuterung bedürfen, müssen verschiedene menschliche und tierische Körper durchwandern. Die unheilbaren Seelen werden in den Tartarus verstoßen, die reinen genießen ewige Freude.

Diese Lehre vom Verhältnis der Seele zum Leibe ist ebenso wie die Seelenwanderung in die platonische Philosophie übergegangen.

6. Ethik. — Die Tugend ist Harmonie des inneren Lebens, die durch Beherrschung des Unvernünftigen und Unterordnung desselben unter die Vernunft gewonnen wird. Diese innere Harmonie in sich herzustellen, ist Lebensaufgabe des Menschen. Es soll durch Streben nach wahrer Erkenntnis und durch aszetische Übungen geschehen.

In politischer Beziehung verdient die Aristokratie den Vorzug vor der Demokratie, weil diese leicht zur Pöbelherrschaft und Anarchie führt.

III. Zwei extreme Lösungen des Problems: Sein und Werden.

Die alte jonische Schule hatte die Welt mit ihrer Mannigfaltigkeit einheitlich zu erklären gesucht durch die Annahme eines sich entwickelnden Elementes. Das drängte zu der Frage: Wie lassen sich das starre Sein und das wechselnde Werden vereinigen? Die Lösung brachte zunächst zwei extreme Antworten: die erste hält an dem Sein fest und leugnet das Werden — eleatische Schule; die zweite nimmt das Werden an und verwirft das beharrende Sein — Heraklit.

A. Die Eleaten.

Die Eleaten verwerfen alle Vielheit der Dinge und allen Wandel im Sein; nur ein Seiendes existiert; und dieses Eine ist stets das Gleiche. — Die Lehrer dieser Schule von Elea (in Unteritalien) sind Xenophanes, Parmenides, Zeno und Melissos.

1. Xenophanes (um 569—480 v. Chr.), zu Kolophon in Kleinasien geboren, wahrscheinlich ein Schüler des Anaximander von Milet, ließ sich später zu Elea in Unteritalien nieder und wurde hier der Stifter einer neuen philosophischen Schule. Von seinem Lehrgedichte „Über die Natur“ sind nur Bruchstücke erhalten; Aristoteles ist auch hier unsre beste Quelle.

Xenophanes lehrt die Einheit des Alls. Er scheint ausgegangen zu sein von der Einheit Gottes, die er damit begründete, daß Gott

als das vollkommenste Wesen nur eines sein könne. Darum wandte er sich gegen den Polytheismus und Anthropomorphismus der Götterlehre.

Gott und Welt sind eins. Dieses Eine ist ungeworden — das Sein kann ja nicht werden aus nichts — und unvergänglich; es ist ausgedehnt und hat als solches die (vollkommenste) Kugelgestalt. Gott ist unveränderlich und unbeweglich. Er ist nicht wie die Menschen, er ist ganz Auge, ganz Ohr, ganz Denkkraft, und „mühelos schwingt er das All mit des Geistes Gedanken". Mit der Unveränderlichkeit des einen göttlichen Weltseins scheint X. Mannigfaltigkeit und Wechsel in den Teilen, den einzelnen Dingen, für vereinbar gehalten zu haben. Wenigstens sagt er: Wasser und Erde seien alle Dinge, die entstehen und vergehen.

2. Parmenides, zwischen 540 und 510 v. Chr. zu Elea geboren, der hervorragendste unter den Eleaten, der eigentliche Metaphysiker der Schule, streift das Theologische, das in der Lehre des Xenophanes noch liegt, ab, und bildet dessen theologischen zum idealistischen Monismus fort. Der Fundamentalbegriff seiner Lehre ist das abstrakte Sein, dessen Eigenschaften er auf die Dinge überträgt:

a) Nur das Sein ist; das Nichtsein ist nicht, und darum gibt es auch kein Werden. Wie könnte auch das Seiende werden? Es kann weder aus dem Nichtseienden geworden sein, da dieses keine Existenz hat, noch aus dem Seienden, da es ja selbst das Seiende ist. Somit ist nur das Seiende wirklich; dieses ist in sich absolut eins; außer dieser Einheit des Seins gibt es nur das Nichtsein; die vermeintliche Vielheit und der dadurch bedingte Wechsel der Dinge ist leerer Schein.

b) Das Seiende ist nicht verschieden vom Denken. Der Gedanke selbst ist ja seiend und das Sein nur eines. Sein und Begriff des Seins fallen in eins zusammen. In diesem Sinne ist alles Sein mit Vernunft erfüllt, und durchdringt die Vernunft alles. Doch denkt P. sich das Sein kontinuierlich ausgedehnt, kugelförmig und begrenzt; der Begriff des rein Geistigen fehlt noch.

c) Die Wahrheit der Erkenntnis liegt nur im Denken. Wie nur das Seiende denkbar ist, so ist auch nur das Denkbare seiend. Die Sinne führen uns keine Wahrheit zu. Sie trügen nur, und gerade dieser Sinnentrug führt die Menschen zu der Meinung, daß es viele und wechselnde Dinge gebe.

Übrigens erklärt auch Parmenides auf physikalischem Standpunkte das Werden der Dinge aus gewissen Elementen, die er als Licht und Nacht (oder Feuer und Luft oder Erde) bezeichnet, und denen er den Eros als wirkende Kraft beigibt. Seine philosophischen

Ansichten stellte Parmenides gleich dem Xenophanes in Lehrgedichten dar, von denen nur noch Bruchstücke vorhanden sind.

3. Zeno, um 490 zu Elea geboren, des Parmenides Schüler und Freund, sucht den idealistischen Monismus des letzteren dialektisch zu begründen und zu verteidigen, indem er durch dialektische Beweisführung darzutun sucht, daß die Annahme, es sei ein Vieles und Wechselndes, eine Bewegung oder ein Raum, zu unlösbaren Widersprüchen führe. Zur Charakterisierung seiner Argumentation wollen wir einige seiner Beweise anführen:

a) Die Annahme einer Vielheit von Dingen involviert einen Widerspruch. Denn die vielen Dinge müßten zugleich begrenzt und unbegrenzt an Zahl sein. Sie müßten von begrenzter Zahl sein; denn die vielen Dinge sind notwendig so viele, als sie sind, nicht mehr und nicht weniger. Sie müßten aber zugleich unbegrenzt an Zahl sein; denn wenn viele Dinge sind, dann müssen immer andere Dinge zwischen diesen sein, und zwischen diesen wieder andere, und so fort ins Unendliche. — (Es wird hier irrtümlich angenommen, daß die Zwischenräume ausgefüllt sein müßten.)

b) Jedes von den vielen Dingen müßte dann selbst wiederum zugleich unendlich groß und unendlich klein sein. Jedes dieser Dinge hätte nämlich eine Quantität, und eine solche ist nur dadurch möglich, daß ein Teil von dem andern absteht. Dies setzt aber ein Trennendes voraus. Ein Teil muß also von dem andern durch ein Trennendes geschieden sein; dieses Trennende dann wiederum durch ein anderes Trennendes von den getrennten Teilen, und so fort ins Unendliche. Jedes Ding bestünde somit aus unendlich vielen Teilen und wäre daher unendlich groß. Hinwiederum aber sind, wenn die Teile eines Dinges unendlich viele sind, diese auch unendlich klein. Aus unendlich kleinen Teilen kann aber wiederum nur ein unendlich Kleines sich ergeben. Folglich müßte das Ding zugleich auch unendlich klein sein — ein Widerspruch. — (Dagegen: das stetig Ausgedehnte (Kontinuum) hat keine wirklichen, getrennten Teile, zwischen denen noch etwas sein müßte, also auch nicht unendlich viele, es hat nur mögliche Teile, in die es stets weiter zerlegt werden kann.)

c) Auch die Annahme einer Bewegung involviert einen Widerspruch. Eine Bewegung könne nämlich gar nicht beginnen, weil ein Körper nicht an einen anderen Ort gelangen kann, ohne zuvor eine unbegrenzte Zahl von Zwischenorten durchlaufen zu haben. Denn das Bewegte müßte immer zuerst die Hälfte des Raumes zurücklegen, bevor es an sein Ziel komme, und von der Hälfte wiederum die Hälfte und so ins Unendliche. Ein fliegender Pfeil müßte zugleich fliegen und zugleich ruhen. Denn er ist in jedem Momente nur an Einem Ort, jetzt an diesem, jetzt am andern; aber immer, so lange er an

einem Orte ist, ruht er in ihm; da er also in jedem Augenblick ruht, ruht er immer. —

Zur Lösung weist Aristoteles auf die Stetigkeit (Kontinuität) von Raum und Zeit hin, die nicht aus unausgedehnten Punkten zusammengesetzt sind. Punkte in Raum und Zeit sind in Ausdehnung resp. Dauer = 0, weil nur Grenzen des Ausgedehnten und nicht selbst Ausdehnung, also auch in ihrer Summierung = 0, sie sind nicht die realen Elemente von Raum und Zeit; diese können nur als Linie gedacht werden, sonst wären sie nicht Ausdehnung und Dauer. Wenn also der fliegende Pfeil in jedem Zeitmoment d. h. Zeitdurchschnitt oder Endpunkt einer Zeitlinie (aber nicht Zeitelement) ruhend genannt werden kann, so folgt daraus nicht, daß er in einem wirklichen Zeitabschnitt ruht, der ja gar nicht aus Zeitmomenten im genannten Sinne besteht; es folgt nur, daß Bewegung und Zeit sich korrespondieren, dem Ruhepunkt im Zeitstrom Ruhe in der Bewegung. — Das Gleiche gilt von der Raumlinie; sie hat nicht unendlich viele wirkliche Teile oder Elemente, sie ist ungeteiltes Ganzes und Linie in allen Teilen; darum hat sie auch nicht unendlich viele wirkliche Hälften der Hälften, die jedesmal zuerst zurückgelegt werden müßten. Die Linie könnte ohne Ende in Hälften zerlegt werden, aber eben darum nicht in unendlich viele wirklich zerlegt sein. Sie ist jedoch nicht zerlegt, sie ist ungeteilte Linie. Auch die kleinste Bewegung ist nur als werdende Linie denkbar und darum endlicher Teil einer endlichen Linie.

5. Zu den Eleaten ist noch Melissos aus Samos zu zählen. Derselbe schloß sich an Parmenides an. —

Der Fehler der eleatischen Spekulation liegt hauptsächlich in der Übertragung des abstrakten Seinsbegriffes und seiner logischen Eigenschaften auf die Dinge. Doch bedeutet ihre eindringende metaphysische Spekulation eine bedeutsame Etappe in der philosophischen Entwickelung. Die scharfe dialektische Fassung ihrer Beweise hat die Folgezeit zu genauerer Prüfung der Begriffe gezwungen.

B. Heraklit.

Heraklit von Ephesus (um 500 v. Chr.), mit dem Beinamen „der Dunkle“ (ὁ σκοτεινός), legte seine Lehre in einem oft schwer verständlichen Buche „Über die Natur“ nieder, von dem zahlreiche Fragmente erhalten sind.

1. Das Feuer als Urstoff. — Wie die Jonier, zu denen Heraklit von Aristoteles gezählt wird, nimmt er zur Lösung desselben Weltproblems gleichfalls einen Urstoff an, das (ätherische) Feuer; doch wendet er im Unterschied von den Milesiern sein Hauptaugenmerk dem Werden zu. Gleich Diogenes von Apollonia faßt er das Urprinzip als lebend und intelligent auf, als Gott (λόγος). Darum gilt ihm die Entwickelung dieses Urgrundes zur Welt der Dinge als eine vernünftige. Die allgemeine Ordnung und Gesetzmäßigkeit, die sich durch den ganzen Kosmos hindurchzieht, scheint für diese Annahme maßgebend gewesen zu sein.

2. Die Entwicklung. — Durch Verdichtung („Weg nach unten") gehen die Dinge aus dem Urfeuer hervor, durch Verdünnung („Weg nach oben") kehren sie wieder zu ihm zurück; der Weg nach unten führt zu Wasser und Erde und dadurch zum Tode, der Weg nach oben dagegen zu Luft und Feuer und dadurch zum Leben. Auf dem Wege nach unten liegt das Böse, weshalb in der irdischen Region alles voll Übel ist; auf dem Wege nach oben liegt das Gute.

Ursache der Entwicklung ist das Hervortreten von Gegensätzen in einzelnen und verschiedenen Dingen. Daher ist der Gegensatz, der Streit, der Vater aller Dinge.

So ist alles in der Welt in einem beständigen Flusse des Werdens und Vergehens begriffen; es gibt kein beständiges, beharrliches Sein; alles fließt (πάντα ῥεῖ). Kein Ding ist im nächsten Augenblick dasselbe, was es jetzt ist: „Man kann nicht zweimal in denselben Fluß steigen."

Diese Entwicklung führt schließlich zur Auflösung der Welt ins Urfeuer (Weltbrand ἐκπύρωσις), worauf der Prozeß von neuem beginnt, und so fort ins Unendliche.

3. Die Seele ist ein Funke des göttlichen Feuers. „Die trockene Seele ist die weiseste und beste." Ihre Verbindung mit dem Leibe ist für sie ein Übel, darum die Geburt ein Unglück für den Menschen. Da auch die Seele mitten in dem allgemeinen Flusse steht, kann sie nicht unsterblich sein, wenn auch Heraklit wenigstens ein begrenztes Weiterleben nach dem Tode angenommen hat.

Die Seele ist vernünftig als ein Teil der allgemeinen Weltvernunft. Nur durch diese allgemeine Vernunft erkennen wir die Wahrheit; die Sinne trügen. Die allgemeine Vernunft ist zugleich das allgemeine unveränderliche Gesetz, sowohl in der physischen als in der moralischen Welt.

Diesem allgemeinen Gesetz soll der Mensch sich unterordnen. Das höchste Gut des Menschen ist die Zufriedenheit, der Gleichmut, der hervorgeht aus der Einsicht, daß alles gerade so, wie es geschieht, aus dem höchsten Gesetze fließt.

4. Schon Aristoteles weist darauf hin, daß nicht alles im Fluß sein kann ohne jedes bleibende Sein: „Wenn etwas wird, muß notwendig das in ihm bleiben, woraus es wird."

IV. Die jüngeren Naturphilosophen.

Die Frage nach dem Wesen der materiellen Welt, und wie Sein und Werden sich in ihr vereinigen, wurde von den sog. jüngeren Naturphilosophen in einer neuen Form zu lösen versucht: das beharrende Sein der Eleaten wurde angenommen, aber nicht als Einheit,

sondern als eine Vielheit von Seiendem. Das qualitative und substanzielle Werden und Vergehen wird ebenfalls abgelehnt. Dennoch leugnen sie nicht den offenkundigen Wechsel in den Dingen. Er wird erklärt durch die verschiedene Gruppierung der unveränderlichen Seinselemente infolge rein lokaler Veränderung, für die eine besondere Ursache angenommen wird.

Zu dieser Schule gehören Empedokles, Anaxagoras, Leukipp und Demokrit. Sie unterscheiden sich voneinander durch die Verschiedenheit der angenommenen Seinselemente und der bewegenden Ursachen.

1. Empedokles.

1. Empedokles, um 490 v. Chr. zu Agrigent auf Sizilien geboren, war hervorragend als Staatsmann, Arzt, Redner und Philosoph. Er nahm nicht, wie die älteren Jonier, einen einheitlichen Urstoff aller Dinge an, sondern setzte als das Ursprüngliche eine Mischung der vier unveränderlichen Elemente oder „Wurzeln": der Erde, des Wassers, der Luft und des Feuers. Diese Mischung ist die Causa materialis aller Dinge. Demnach beruht nach ihm denn auch das Werden und Vergehen der Dinge nicht nach altjonischer Weise auf Verdichtung und Wiederverdünnung eines Urstoffes, er erklärt es vielmehr in rein mechanischer Weise als eine Entmischung und Wiedermischung jener ursprünglichen Elemente. Als wirkende Kräfte dieser Entmischung und Wiedermischung gelten ihm Liebe und Haß (φιλότης καὶ νεῖκος). Der Haß ist die trennende, entmischende, die Liebe die einigende, wiedermischende Kraft.

2. Dieses vorausgesetzt, verläuft der Prozeß der Weltentstehung in folgender Weise:

Ursprünglich waren die vier Elemente in durchgängiger Mischung zu einem alles in sich befassenden Sphairos verbunden, in welchem die Liebe allein herrschte. Da drang aber der Haß von der Peripherie her in den Sphairos ein, und indem er das Übergewicht über die Liebe erhielt, wurden die Elemente entmischt und traten gesondert aus dem Sphairos heraus. Nach dieser Sonderung aber trat die Liebe wieder in Tätigkeit, wirkte dem Hasse entgegen und verband das Getrennte wieder. So entstand jene Mischung der Elemente, wie sie uns in der Welt entgegentritt; es entstanden die besonderen Wesen des Universums, in welchen die mannigfaltigste Vermengung der Elemente sich zeigt, und zwar in kontinuierlich aufsteigender Stufenfolge vom Unvollkommeneren zum Vollkommeneren. Zuerst keimten die Pflanzen aus dem Schoße der Erde hervor, alsdann entwickelten sich die Tiere; und zwar bildeten sich zuerst nur einzelne Organe, Beine, Arme ohne Rumpf usw. Durch eine anfänglich zufällige Vereinigung dieser Teile ent-

standen die wunderlichsten Gebilde, die, weil nicht existenzfähig, wieder untergingen, bis sich nach und nach das zueinander Passende zusammenschloß und so fortpflanzungsfähige Wesen ins Dasein traten.

Hat die Liebe ihr Werk vollendet, ist alles wieder in vollster Harmonie verbunden, so beginnt der Haß sein Werk von neuem, es wiederholt sich dasselbe Spiel ohne Ende.

3. Die menschliche Seele ist gleichfalls eine Mischung der vier Elemente, wozu noch Liebe und Haß als bewegende Kräfte kommen. Gleiches nämlich könne nur durch Gleiches erkannt werden. Da nun die Seele die vier Elemente erkennt, so muß sie diese auch in ihrem Wesen vereinigen; sonst könnte sie dieselben, weil sie ihnen nicht gleich wäre, auch nicht erkennen. — Wohl beeinflußt von den Pythagoreern hat E. auch die Seelenwanderung angenommen.

4. Wie E. über Gott gedacht hat, ist nicht klar erkennbar. Vielleicht hat er (nach einem erhaltenen Ausspruch) die Geistigkeit Gottes angenommen, dann freilich ohne innere Verbindung mit seiner Philosophie.

2. Anaxagoras.

Anaxagoras (500—428), aus Klazomenä in Kleinasien, ein weltabgewandter, ganz der Wissenschaft ergebener Denker, lebte lange in Athen als Freund des Euripides und Perikles, bis er, auf Grund seiner philosophischen Ansichten der Gottlosigkeit angeklagt, nach Lampsakos flüchten mußte, woselbst er starb.

1. Die Urelemente. — Anaxagoras nimmt als Causa materialis der Dinge nicht die vier Elemente, sondern eine unendliche Menge von unter sich teils gleichartigen, teils ungleichartigen kleinsten Stoffteilchen an, aus denen die Welt sich bildet.

Diese Teilchen (Homoiomerien und Anomoiomerien genannt) sind schon differenziert als Holzteilchen, Steinteilchen, Fleischteilchen usw. Sie sind ewig; denn aus nichts wird nichts: alles was entsteht, muß aus einem ursprünglich schon Vorhandenen entstehen. Was wir also werden und vergehen nennen, beruht lediglich auf einer Verbindung und Trennung jener ursprünglich schon vorhandenen Bestandteile.

Ursprünglich waren die Urbestandteile oder „Samen" der Dinge in durchgängiger Mischung miteinander verbunden, so daß keiner derselben in seiner eigentümlichen Qualität hervortreten konnte. Damit also die Dinge entstünden, mußte es vorerst zu einer Entmischung jener Urbestandteile kommen; alsdann mußten diese wiederum miteinander verbunden werden, einesteils zu gleichartigen und andernteils zu ungleichartigen Körpern.

2. Die Ursache der Bewegung. — Das Prinzip dieses Entmischungs- und Verbindungsprozesses kann nicht in jenen materiellen Urbestandteilen liegen; denn diese, weil materiell, trennen und verbinden sich nicht von selbst. Es muß vielmehr eine Ursache angenommen werden, welche über dem Stoffe steht und durch ihre Einwirkung auf den letzteren den Prozeß jener Entmischung und Verbindung in Gang setzt. Und da alles in der Welt zweckmäßig gebildet und geordnet ist, Zweck und Ordnung aber ohne Voraussetzung einer Vernunft nicht denkbar sind, so muß jene über dem Stoffe stehende wirkende Ursache als Geist, als Νοῦς aufgefaßt werden.

Wir haben also auch hier ein doppeltes Prinzip der Weltentstehung: das materielle, als Mischung aller Samen der Dinge, und das über diesem stehende und von ihm dem Sein nach verschiedene wirkende Prinzip, als Geist gedacht. Dabei erscheint als das die Weltentstehung Vermittelnde die Bewegung, die der Νοῦς der Materie mitteilt, und zwar die Kreisbewegung, die in den Himmelskörpern noch fortdauert. Sie ergriff zwar zuerst nur einzelne Stoffe, allein sich immer weiter und weiter verbreitend bewegte sie zuletzt das Ganze.

3. Der Geist. — Anaxagoras hat als erster den Gegensatz zwischen Materie und Geist hervorgehoben, wenn auch die prägnanten Worte für das rein Geistige ihm noch nicht in scharf geschliffener Form zur Verfügung standen. Manche meinen im Gegensatz zu der Auffassung, die schon Platon und Aristoteles vertraten, Anaxagoras habe den Nus zwar in wesentlicher Verschiedenheit von dem Körperlichen fassen wollen, sei aber nur bis zum Begriff einer feinsten, subtilen, jedoch immer noch ausgedehnten Substanz gekommen. Anaxagoras betont die Selbständigkeit des Nus, der ohne jede Beimischung eines der Elemente der Weltdinge sei; er ist unendlich, besitzt vollkommene Erkenntnis aller Dinge, ihrer Vergangenheit und Zukunft, und hat die Macht, alle zu ordnen und ihre gesetzmäßige Entwicklung einzuleiten. — Wie sich nach A. der unendliche Nus zu den einzelnen Intellekten (nach A. ist die Seele in allen Lebewesen Intellekt) verhält (ob identisch oder verschieden), läßt sich nicht mit voller Sicherheit feststellen. —

In mannigfachem Gegensatz zu diesen Lehren steht das System der Atomisten.

3. Die Atomisten.

Leukipp und Demokrit.

Der Begründer der atomistischen Hypothese ist Leukipp. Von seinen Lebensverhältnissen ist uns nichts bekannt. Sein Schüler war Demokrit zwischen 470 und 460 zu Abdera geboren, ein viel-

gereister, außergewöhnlich kenntnisreicher und fruchtbarer Schriftsteller. Er soll 100 Jahre alt geworden sein. Von seinen zahlreichen Werken sind nur Fragmente erhalten. (Diehls a. a. O.)

1. Kosmologie. — Die Atomisten nahmen nach Aristoteles zwei Grundprinzipien alles Werdens an: das Leere und das Volle. Unter ersterem verstanden sie den unendlichen Raum, unter letzterem eine unendliche Menge von Atomen, die in dem unendlichen Raume sich fänden. Damit glaubten sie für die Erklärung der Weltentstehung auszukommen. Sie standen somit auf dem Standpunkte des Materialismus.

Die Atome sind nach den Atomisten kleinste, physisch nicht mehr zerlegbare Teile der Körper. Sie sind qualitativ gleichartig, unterscheiden sich aber voneinander durch ihre Gestalt, Figur und Gewicht. Sie sind in ewiger Bewegung, und zwar aus sich, ohne daß eine Ursache gegeben wäre, die sie in Bewegung gesetzt hätte. Durch diese Bewegung ist die Weltentstehung bedingt.

Infolge ihres verschiedenen Gewichtes ist die Bewegung der Atome eine verschiedene. Die schwereren bewegen sich schneller, die leichteren langsamer. So stoßen die Atome zusammen, und es entstehen Wirbel. Infolge dieser Wirbelbewegung geschieht es, daß manche Atome von verschiedener Figur aneinander hängen bleiben und sich zuletzt dauernd miteinander verflechten. Dadurch nun entstehen Körper und ganze Welten. Der Prozeß ist bestimmt (nicht teleologisch, sondern mechanisch) durch die Atome und ihre (Eigen-) Bewegung nach den Gesetzen von Druck und Stoß: „Kein Ding entsteht zufällig, sondern alles aus einem Grunde und mit Notwendigkeit" (Leukipp).

Die Verschiedenheit der Körper ist demnach keine spezifische, vielmehr eine bloß akzidentelle, nur verschiedene Gruppierung der gleichartigen Atome.

2. Psychologie. Die Seele besteht aus den feinen, glatten und runden, leicht beweglichen Feueratomen. Diese Atome sind durch den ganzen Leib verbreitet und verrichten in besonderen Organen besondere Funktionen; auf ihre Bewegungen gehen alle psychischen Vorgänge zurück. Wegen ihrer leichten Beweglichkeit könnten die Seelenatome durch den Luftdruck aus dem Körper herausgepreßt werden; dann würde der Tod eintreten. Aber durch das Einatmen schöpfen wir jedesmal Seelenatome aus der Luft und versperren auch dem leichten Austritt der in uns wohnenden den Weg. Das Leben besteht solange, als dieser Prozeß andauert. Eine Unsterblichkeit der Seele gibt es nicht.

3. Erkenntnislehre. — Erkenntnis kommt zustande, indem Teilchen („Ausflüsse") von den Dingen durch Poren in uns eindringen.

Die Sinne erfassen nicht das Wesen der Dinge, sondern nur die Phänomena, die Erscheinungen. Die (sekundären) Sinnesqualitäten (Farbe, Ton, Geschmack 2c.) sind subjektiv. Darum ist die Sinneserkenntnis „unwahr“, dunkel und wandelbar. Doch versichert sie uns des Daseins der Dinge und gibt dem Verstand die Möglichkeit zu weiterer Erkenntnis.

Diese ist „echte“ Erkenntnis und erreicht die Wirklichkeit, die Atome und das Leere. Doch ist der Umfang unseres Wissens beschränkt und die Erreichung desselben nicht leicht: „Die Wahrheit liegt in einem tiefen Brunnen.“

4. Ethik. — Zwar ist auch die Seele aus Atomen zusammengesetzt, doch ist sie der edelste Teil des Menschen, und darum sollen wir die Güter der Seele höher schätzen als die leiblichen. Das höchste Gut ist Glückseligkeit, die in der inneren Heiterkeit und Ruhe des Gemütes besteht. Die Mittel dazu sind nicht „Herden und Gold“ und „vergängliche Güter“, sondern Maßhalten (nicht „Überfluß“ und nicht „Mangel“) und untadeliges Leben. (Demokrit der „lachende Philosoph“, Heraklit der „weinende“.)

5. Gott. — Das mechanisch-materialistische System der Atomisten kennt keinen Gott; höchstens, daß die ganze Natur einmal Gott genannt wird. Von den „Göttern“, die in den intermundanen Zwischenräumen wohnen, gilt wie von allen Wesen, daß sie aus Atomen zusammengesetzt, endlich und vergänglich sind.

V. Die Sophistik.

Die vorsokratische Philosophie endet mit einem Auflösungsprozeß in der Sophistik. Die Sophistik ist Skeptizismus — ein Skeptizismus, der zuerst im Schwanken in aller Wahrheit und zuletzt in der keckften Leugnung derselben sich ausspricht.

1. Ursachen. — Die vorsokratischen Systeme waren vielfach mißlungene Versuche, die Wahrheit zu erforschen, sie hatten sich gegenseitig mannigfach widersprochen und zum Teil das sinnliche Weltbild als Sinnentrug und subjektiven Schein bezeichnet; sie forderten somit ganz von selbst zum Skeptizismus heraus. Dazu kam, daß nach den siegreichen Perserkriegen und dem folgenden raschen und glänzenden Aufschwung des gesamten Lebens mit seinem allgemeinen Bildungsdrang, der oft auch zu seichtem Halbwissen führt, das dann gern sich skeptisch gebärdet, ebenso schnell ein Niedergang folgte. Der sittliche Ernst des Lebens schwand, und Libertinismus und Frivolität traten vielfach an dessen Stelle. Da kann es nicht überraschen, daß dieser Geist auch in der Philosophie in einem skeptischen Gebaren sich kundgab und abspiegelte.

Fördernd für solche skeptische Tendenz war auch der Charakter der Sophistenschulen. Die Sophisten waren meist Wanderlehrer und Rhetoren; manche waren Männer von hervorragenden Eigenschaften, viele auch nur gewandte Schwätzer und Vielredner. Besonders in dem demokratischen Athen fehlte es ihnen nicht an zahlreichen Schülern, die sich für die politische Laufbahn ausbilden und bei der Bedeutung der Volksversammlungen vor allem die Kunst lernen wollten, die eigne Meinung geschickt geltend zu machen. Da sank die Lehre leicht herab zur Kunst, „die schlechtere Sache zur besseren zu machen". Das disponierte zur Meinung, es lasse sich alles beweisen und alles widerlegen, es gibt keine objektive Wahrheit. Von manchen Lehrern wurde dies direkt ausgesprochen.

2. Wirkung. — Zur Philosophie und zur Religion, zu Sitte und Recht verhielt sich die Sophistik rein destruktiv. Sie proklamiert den individuellen Subjektivismus theoretisch und praktisch. Alles wird schließlich als willkürliche „Satzung" hingestellt. Nicht Wahrheit und nicht Recht sind objektiv. Wahr ist, was ich für wahr halte, gut, was mir gefällt. Um die Ausbildung der (rhetorischen) Sprache und um die dialektische Methodik erwarben sich die Sophisten ein gewisses Verdienst.

3. Die bedeutendsten unter den Sophisten waren Protagoras aus Abdera (um 480—410 v. Chr.), der als Lehrer der Redekunst in Sizilien, Italien und Athen wirkte, und Gorgias aus Leontini in Sizilien (um 480—375), der um 427 nach Athen kam und an verschiedenen Orten gleichfalls die Redekunst lehrte, Prodikos von Keos, Hippias aus Elis und Kritias, einer der dreißig Tyrannen.

a) Protagoras stellte, wahrscheinlich unter dem Einfluß Heraklits, den Satz auf: „Aller Dinge Maß ist der Mensch, der seienden, daß sie sind, und der nichtseienden, daß sie nicht sind." Das will sagen: der Unterschied zwischen Wahrheit und Falschheit hängt allein vom Menschen ab; für einen jeden ist dasjenige wahr, was er sich als wahr vorstellt, und dasjenige falsch, was er sich als falsch vorstellt. Eine objektive, allgemein gültige Wahrheit gibt es nicht.

b) Gorgias ging noch weiter und lehrte: α) Es ist nichts. Wenn nämlich etwas wäre, so müßte es entweder geworden oder ewig sein. Geworden kann es nicht sein, weil aus nichts nichts wird. Ewig kann es gleichfalls nicht sein; denn da müßte es unendlich sein; das Unendliche aber existiert nirgends, weder in sich (als in seinem Ort, denn das ist unmöglich), noch in einem anderen, es wäre ja kleiner als dieses und darum nicht unendlich. Es ist also nichts. — β) Wenn auch etwas wäre, so würde es doch unerkennbar sein. Denn gäbe es eine Erkenntnis des Seienden, dann müßte das Gedachte wirklich sein; sonst würde ja das Seiende nicht gedacht.

Dann wäre aber alles Gedachte wirklich, auch wenn jemand dächte, auf dem Meere sei ein Wagenkampf. — γ) Endlich, wenn auch etwas erkennbar wäre, so wäre doch diese Erkenntnis nicht **mitteilbar**. Denn wie könnte z. B. jemand durch Worte die Vorstellung von Farbe mitteilen, da das Zeichen (das Wort) von dem Bezeichneten total verschieden ist? —

Die vorsokratische Philosophie hatte begonnen mit der zuversichtlichen Betrachtung der Außenwelt, und sie schließt ab mit dem Subjektivismus. Die ganze Folgezeit wird diese beiden Seiten unserer Erkenntnis, das Subjektive und das Objektive, nicht mehr aus den Augen verlieren dürfen. —

Zweite Periode.

Die sokratisch-attische Philosophie.

Vorbemerkungen.

1. Anaxagoras hatte die jonische Philosophie nach Athen verpflanzt; die Eleaten Parmenides und Zenon vertraten ihre Lehre daselbst persönlich, während Heraklit und die Pythagoreer sich durch ihre Schriften dort Eingang verschafften. So traten in Athen die verschiedenartigsten Richtungen der Philosophie miteinander in Wechselbeziehung. Daraus folgte allerdings zunächst deren Auflösung in der Sophistik; aber es erhob sich zugleich gegen diese Sophistik eine **Reaktion** und dadurch ein neuer **Aufschwung** der griechischen Philosophie, der ihre höchste Entwickelung inaugurierte.

Die Philosophie, die aus der Reaktion gegen die Sophistik hervorging, blieb nicht mehr bloß bei der Natur und der Außenwelt stehen; die philosophische Spekulation legte vielmehr nun, ohne die Erforschung der Natur zu vernachlässigen, das **Hauptgewicht** auf die Selbstkenntnis, sowie auf die Feststellung des Verhältnisses der subjektiven Erkenntnis und des objektiven Seins; dabei treten alle Hauptprobleme, Welt, Mensch und Gott, in den Kreis der Betrachtung ein. Das war es, was die sokratisch-attische Philosophie auszeichnete und deren Blüte bedingte.

2. Der Begründer dieser Philosophie ist **Sokrates**. Nicht alle seine Schüler erfaßten jedoch den ganzen Geist des Lehrers; manche warfen sich ausschließlich auf das eine oder andere Moment seiner Lehrrichtung und bildeten dasselbe einseitig aus. Man nennt sie daher **unvollkommene Sokratiker**. Dagegen hat **Platon** mit seinem hellen, idealen Geiste die Keime, die der sokratische Unterricht in ihm niedergelegt hatte, im Geiste seines Lehrers zu voller Blüte entfaltet.

Ihm folgte sein Schüler Aristoteles, der, allerdings von seinem Lehrer in vielen wesentlichen Punkten abweichend, doch ein philosophisches System aufbaute, das dem platonischen ebenbürtig zu seiten steht.

Wir haben somit im folgenden zu handeln von Sokrates und den unvollkommenen Sokratikern, dann von Platon und endlich von Aristoteles.

I. Sokrates.

C. Piat, Socrate, Paris 1901. Deutsch von E. Prinz zu Öttingen-Spielberg 1903.
H. Maier, Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung. 1913.

1. Sokrates, um 470 zu Athen als der Sohn des Bildhauers Sophroniskos und der Hebamme Phänarete geboren, wurde in seiner Jugend von seinem Vater zur Bildhauerkunst angeleitet. Von einer inneren Stimme, seinem Dämonion, angetrieben, trat er in Verkehr mit hervorragenden Geistern, die damals so zahlreich in Athen sich aufhielten, besonders auch mit den bedeutendsten unter den Sophisten. Er wurde bekannt mit ihren Lehren und mit den Grundgedanken der früheren philosophischen Systeme; mit eignen scharfblickenden Augen sah er den Zerfall des geistigen und sittlichen Lebens in Athen. Da drängte es sich ihm als Lebensberuf auf, Lehrer und Erzieher seines Volkes zu werden. Ein Orakel von Delphi bestärkte ihn in dieser Überzeugung. Auf seinen Gängen durch die Straßen der Stadt, auf dem Markte, in Werkstätten und bei freundschaftlichen Zusammenkünften oblag er seinem hohen Beruf in der unscheinbaren Form der Unterhaltung und des zufälligen Zwiegespräches, aber mit einer geistigen Überlegenheit, die unwillkürlich Aufmerksamkeit und Anerkennung abnötigte. Durch die Würde und Humanität seines Geistes zog er eine große Zahl junger Männer an sich heran, weckte einen höheren Sinn in vielen und bildete sie zu trefflichen Menschen aus.

Sein Äußeres verriet eine einfache und rauhe Lebensweise. Wenige Bedürfnisse zu haben galt ihm als wünschenswert. In seinem hohen Alter wurde von Meletos gegen ihn die Anklage erhoben, daß er die Götter nicht anerkenne und die Jünglinge verderbe. Er wurde schuldig gesprochen und zum Giftbecher verurteilt. Eine von seinen Schülern ihm bereitete Gelegenheit zur Flucht verschmähte er und nahm den Tod mit Gleichmut an (399).[1]

1) Der eigentliche, tiefere Grund der Verurteilung des Sokrates lag in seinem Verhalten gegen die damalige demokratische Regierung Athens, mit der er sich nicht befreunden konnte. Vor allem verwarf er den Brauch, die Verteilung der Staatsämter durch das Los entscheiden zu lassen, während doch nur die Wissenden und Einsichtsvollen zur Leitung der Staatsgeschäfte geeignet und deshalb auch berufen seien.

2. Die sokratische Methode. — Sokrates hat nichts geschrieben, kein System ausgearbeitet. [1]) Seine Tendenz ging ausschließlich dahin, seine Schüler durch mündlichen Unterricht zur klaren und sicheren Erkenntnis der Wahrheit zu führen, durch rechtes Wissen zum rechten Leben. Dabei war ihm vor allem daran gelegen, über das relativistische Denken des sophistischen Subjektivismus hinauszukommen zu objektiver Erkenntnis, zum allgemein gültigen Begriff, in dem das Bleibende, das unveränderliche Wesen einer Sache erfaßt wird. Die ihm eigentümliche Lehrweise war das methodische Ausfragen. Er teilte seinen Schülern keine Wahrheit positiv mit, sondern suchte sie durch fortgesetzte Fragestellung zu jener Erkenntnis hinzuleiten, die er ihnen vermitteln wollte. Dabei hatte diese Methode eine doppelte Seite, eine negative und eine positive:

a) Nach ihrer negativen Seite ging sie darauf aus, irrtümliche Ansichten im Geiste seiner Schüler zu beseitigen. Von den gewöhnlichsten Dingen und Vorkommnissen ausgehend, knüpft Sokrates daran eine Frage, und indem er dann an die Antwort der Schüler eine neue Frage schließt und so fortfährt, führt er sie zuletzt dahin, daß sie eingestehen müssen, daß das, was sie bisher behauptet, in der Tat nicht wahr sei. Dabei stellt er sich unwissend und erkennt die überlegene Einsicht des Mitunterredners scheinbar an — sokratische Ironie.

b) Nach ihrer positiven Seite dagegen ging seine Methode darauf aus, gleichfalls auf diesem Wege des Wechsels von Frage und Antwort seine Schüler zur Entdeckung des richtigen Begriffes zu führen. Von diesem Gesichtspunkte aus bezeichnete Sokrates seine Methode, anspielend auf den Beruf seiner Mutter, als eine geistige Mäeutik (Hebammenkunst), da er nur der im Geiste des Schülers unbewußt schon vorhandenen Wahrheit zur Geburt verhelfe.

Mit diesem Doppelverfahren verbindet Sokrates die Induktion, die er in die Wissenschaft einführt, indem er von einzelnen Fällen zu dem allgemeinen Begriff fortschreitet; z. B. was tapfer sein heiße, was ein guter Bürger sei, wird hergeleitet aus dem, was man in verschiedenen Einzelfällen so bezeichnet. Damit verbindet er die Deduktion, indem von dem Begriff oder der Definition auf ihre Konsequenzen geschlossen wird.

---

1) Die wichtigsten Quellen sind die Schriften von Xenophon (bes. Memorabilien), der wohl treu, wenn auch nicht kongenial berichtet, die Schriften Platons, tiefer und umfassender als Sokrates, und kurze klare Darstellungen des Aristoteles; Xenophon stellt hauptsächlich die Ethik dar, weniger die dialektischen und metaphysischen Lehren, während Platon die Ideen des Meisters oft weiterführt und ihm seine eignen Gedanken in den Mund legt.

Das Bedeutungsvolle liegt hier hauptsächlich darin, daß überhaupt nach einer vorbedachten Methode gelehrt, und so auch in dieser Hinsicht der Blick von den Außendingen auf das erkenntnissuchende Subjekt gerichtet wurde, und daß das allgemein Gültige, der Begriff, gesucht wurde. — Zur Vermittlung eines ganz neuen, positiven Wissensstoffes läßt sich diese sokratische Methode nicht verwenden.

3. Ethik. — Die Erforschung der Natur tritt bei Sokrates trotz allseitigen Wissenstriebes als aussichtslos und unnütz ganz in den Hintergrund gegenüber der Sorge um die sittliche Veredelung des Menschen. Diese soll erreicht werden durch wahres Wissen.

Das höchste Gut, das Ziel ist die Glückseligkeit. Aber dieses Glück (εὐδαιμονία) ist ihm nicht identisch mit der Lust (ἡδονή). Diesem Ziel entsprechend ist gut das, was dieses Glück fördert, was nützlich ist. Dabei gelten Sokrates die äußeren Güter, Reichtum, Ehre usw. als nebensächlich, da sie unsicher sind und nicht in unserer Macht liegen. Darum soll man sich innerlich von ihnen unabhängig machen; möglichst wenig zu bedürfen, kommt der göttlichen Vollkommenheit am nächsten. Diese Selbstherrschaft über die Leidenschaften wird nur erreicht durch stete Selbstzucht.

Neben der genannten Bestimmung des Guten als nützlich für das wahre Wohl tritt noch eine zweite bei S. auf: gut = vernunftgemäß, entsprechend den ungeschriebenen Satzungen der Götter, den Gesetzen der Natur. Demgemäß ist das gute, sittliche Verhalten, die Tugend, zugleich das vernünftige Handeln. In und mit der Erkenntnis besitzt der Mensch die Tugend, sodaß man sagen kann: Tugend ist Wissen. Gerecht ist der, welcher weiß, was gerecht ist. Die Tugend ist darum lehrbar wie andere Erkenntnisse (intellektualistische Ethik). Diese Lehre hängt mit der Überzeugung zusammen: der richtigen Einsicht folge notwendig das richtige Handeln, denn nichts sei stärker als die Vernunft. Niemand kann daher mit Absicht Böses tun; man tut es nur aus Unwissenheit; wer weiß, daß etwas gut ist, der tut es auch. — Die Überschätzung des Wissens in seinem Einfluß auf den Willen tritt in dieser Lehre klar hervor.

4. Gott. — Nur nebenbei kommen andere als ethische Fragen bei S. zur Sprache. Die vollkommene Ordnung in der Welt, das Zweckmäßige ist ihm Zeuge für das Walten einer höchsten Intelligenz, eines weisen und gütigen Gottes, der als Vorsehung über allem, besonders über dem Menschen wacht.

5. Seele. — Die Seele ist nach S. gottähnlich in ihrer Intelligenz und Immaterialität. Die Unsterblichkeit der Seele wird nicht überall mit zweifelfreier Sicherheit behauptet. Dennoch müssen wir wohl schon aus der Tatsache, daß Platon seine Beweise Sokrates in

den Mund legte, und aus vielen Äußerungen über die Vergeltung nach dem Tode auf die Überzeugung von der Unsterblichkeit der Seele schließen.

Sokrates hat einen tiefen und vielseitigen Einfluß auf die weitere Gestaltung der Philosophie ausgeübt..

II. Die unvollkommenen Sokratiker.

Zwei Momente sind bei Sokrates zu unterscheiden: das dialektische, das in seiner Unterrichtsmethode, und das ethische, das in seiner Lehre von Glückseligkeit und Tugend hervortritt. Die einen von den sog. unvollkommenen Sokratikern beschäftigten sich vorzugsweise mit dem dialektischen, die anderen mit dem ethischen Element und bildeten dasselbe einseitig aus. Zur ersteren Kategorie gehören die Megariker und Elier, zur letzteren die Kyniker und Kyrenaiker.

1. Der Stifter der megarischen oder eristischen Schule ist Euklides von Megara (444—369). Dieser nimmt das Prinzip des parmenideischen Eins rückhaltlos an, denkt es aber nicht unter dem Begriffe des Seienden, sondern in sokratischer Weise unter dem Begriffe des Guten. Es gibt nur Eins, und das ist das Gute, das mit verschiedenen Namen als Vernunft, Einsicht, Gott bezeichnet wird. Diesen Hauptlehrsatz suchten dann die Megariker in ähnlicher Weise wie der Eleate Zenon dialektisch zu begründen. Daher heißen sie auch Dialektiker oder „Eristiker". Stilpon (um 320) verband mit der megarischen Lehre zugleich die kynische; durch seinen Schüler Zenon gingen beide in die stoische Schule über.

Ein Zweig der megarischen ist die elische Schule, gestiftet von Phädon aus Elis, einem Lieblingsschüler des Sokrates. Ihre Richtung scheint mit der der Megariker ziemlich eins gewesen zu sein. Von dem Eretrier Menedemos, einem Schüler des Phädon, wurde diese Schule nach Eretria verpflanzt; daher heißt sie auch „eretrische" Schule.

2. Der Stifter der kynischen Schule ist Antisthenes aus Athen, zuerst Schüler des Gorgias, dann des Sokrates (444—369). Er lehrte zu Athen in dem Gymnasium Kynosarges, und davon erhielt seine Schule auch ihren Namen. Die bedeutsame sokratische Lehre von dem allgemeinen, objektiven Begriff bekämpft er zu Gunsten einer nominalistischen Auffassung. Das höchste Gut des Menschen ist nach Antisthenes die Tugend. Und wie das höchste, so ist sie auch das einzige Gut. Die Tugend ist Bedürfnislosigkeit. Dadurch nähert sich der Mensch Gott. Alles außer der Tugend ist gleichgültig, der Weise kümmert sich nicht darum; er genügt sich selbst. Der bekannte Sonderling Diogenes aus Sinope und Krates aus Theben gehören zu dieser Schule. In maßloser Übertreibung wurde in dieser Lehre mit den Auswüchsen auch das Berechtigte und Edle der äußeren Kultur verworfen und Rückkehr in den primitivsten Naturzustand gefordert.

3. Im extremen Gegensatz zu der kynischen steht die kyrenaische oder hedonische Schule. Ihr Stifter ist Aristippos der Ältere aus Kyrene (435—355) — daher der Name. Er leugnet die Objektivität der Erkenntnis und vertritt einen sensualistischen Subjektivismus. Damit steht seine Lebensauffassung ganz im Einklang. Nach seiner Ansicht ist das höchste Gut des Menschen nicht die Tugend, sondern die Glückseligkeit, und diese besteht in der Lust, in dem Vergnügen. Die Lust in Bewegung, sagt er, die Lust des Augenblickes ist es, welche die Glückseligkeit des Menschen ausmacht. Und das Hauptgewicht liegt hierbei nicht auf der geistigen, sondern auf der sinnlichen Lust. Freilich, um die Lust des Augenblickes in rechter Weise zu genießen, ist Einsicht und Tugend notwendig: Einsicht, um die Vorurteile zu beseitigen, welche die Lust behindern, und die Genüsse mit Klugheit zu regeln; Tugend, um durch Selbstbeherrschung der Gefahr zu entgehen, der Lust in einer Weise sich hinzugeben, daß daraus Schmerz, Krankheit und Unheil erfolgt. Einsicht und Tugend haben somit nur einen Wert als Mittel zum Genusse. Diese notwendige Einsicht ist in dieser Philosophie des Genußmenschen das einzige, was man allenfalls noch sokratisch nennen könnte.

III. Platon.

C. Ritter, Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre I. Bd. 1910. — W. Windelband, Platon (Frommanns Klassiker IX.) — P. Natorp, Platons Ideenlehre 1903.

Allgemeines.

1. Bei weitem der bedeutendste Schüler des Sokrates war Platon. Um 428 v. Chr. zu Athen geboren, entstammt er einer alten Aristokratenfamilie, die ihren Ursprung auf Kodros und Solon zurückführte. Von seinen Eltern Aristokles genannt, soll er erst später wegen seiner breiten Gestalt den Namen Platon erhalten haben. Seine künstlerischen Anlagen, die sich in dem blühenden Stil seiner Schriften offenbaren, hatten ihn in der Jugend zu poetischen Versuchen geführt. Etwa 20 Jahre alt, nahm er Unterricht in der Philosophie, zunächst bei Kratylos, dem Schüler Heraklits, und kam dann bald zu Sokrates, dessen Unterricht er noch 8 Jahre bis zu dessen Tod als einer der treuesten und geschätztesten Schüler des Meisters genoß. Nach dem Tode des Sokrates ging Platon zuerst nach Megara zu Euklides, dann nach Kyrene zu dem Mathematiker Theodorus und nach Ägypten. Von hier kehrte er nach Athen zurück; nach mehrjährigem Aufenthalte daselbst unternahm er eine Reise nach Unteritalien, wo er mit den Pytha-

goreern (Archytas) verkehrte, und nach Sizilien, wo er mit Dio, dem Schwager Dionysios I., enge Freundschaft schloß. Doch Dionysios, dem sein Auftreten mißfiel, lieferte ihn dem Spartaner Pollis aus, der ihn als Sklaven verkaufte; durch den Kyrenaiker Annikeris losgekauft, kehrte er nach Athen zurück (387) und begründete hier seine Schule in dem Haine des Heros Akademos; daher ihr Name Akademie. Später unternahm er noch zwei erfolglose Reisen nach Sizilien zu Dionysios dem Jüngeren. Fern von politischer Tätigkeit leitete er seine Schule bis zu seinem Tode 347. Die Akademie bestand bis 529 n. Chr.

2. Als Werke Platons sind uns 36 Schriften überliefert worden (die Briefe als Einheit gezählt). Sie sind zumeist in der Form des Dialogs geschrieben, wobei Sokrates als Vertreter der platonischen Gedanken auftritt. Ob die Schriften alle echt sind, ist mindestens noch zweifelhaft. Als die wichtigsten und (außer mehreren anderen) als echt anerkannte dürften folgende zu nennen sein:

1. Der Protagoras, eine Streitschrift gegen die Sophisten, namentlich von der Tugend handelnd; 2. Apologie des Sokrates; 3. Gorgias, von der Redekunst; 4. Der Menon, von der Tugend und deren Lehrbarkeit; 5. Symposion, über die Liebe; 6. Der Phädrus, über die Liebe und das Schöne als Gegenstand der Liebe; 7. Der Phädon, über die Unsterblichkeit der Seele; 8. Der Staat, über den Idealstaat, eine Staatslehre in 10 Büchern, worin aber die wichtigsten philosophischen Fragen verwebt sind; 9. Der Theätet, eine Untersuchung über den Begriff der Wissenschaft; 10. Der Euthydemus, eine Streitschrift gegen die Sophisten; 11. Der Parmenides, über die Ideen und das Eine; 12. Der Sophistes, über den Begriff des Seienden; 13. Der Philebus, eine Abhandlung über das Gute überhaupt und speziell über das höchste Gut; 14. Der Timäus, welcher die Lehre von der Weltentstehung vorträgt; 15. Die Gesetze, zweite Abhandlung über den „zweitbesten" Staat, da der Idealstaat unter Menschen sich nicht verwirklichen läßt.

Die Ansicht, daß Platon seine Werke als ein großes Ganzes nach vorbedachtem systematischem Plane ausgearbeitet habe, läßt sich wohl nicht aufrecht halten. Man pflegt zu unterscheiden zwischen einer „sokratischen" Periode (Laches, Charmides, Protagoras, Apologie, Kriton, Gorgias, Menon), in der besonders ethische Begriffe entwickelt werden; einer mittlern, Ideen- und Seelenlehre (Symposion, Phädrus, Phädon, Staat, Theätet) und einer dritten oder Alters-Periode (Parmenides, Sophistes, Politikos, Philebus, Timäus, Kritias, Gesetze).

3. Aufgabe der Philosophie ist es nach Platon, zur Erkenntnis des wahrhaft Seienden (ὄντως ὄν) vorzudringen. Das wahrhaft Seiende sind aber im Gegensatze zu den sinnlich wahrnehmbaren Dingen die Ideen. Die Philosophie ist mithin, wenn eine Definition derselben im Sinne Platons formuliert werden soll, die Wissenschaft von den Ideen als dem wahrhaft Seienden. — Die vollkommene Weisheit kommt nur Gott zu; der Mensch kann nur nach Weisheit

streben; er ist nicht σοφός, sondern φιλόσοφος. Ihre Wurzel hat die Philosophie in der Verwunderung über die Erscheinungen, die uns in der objektiven Welt gegenübertreten; hieran entzündet sich das begeisterte Verlangen nach Erforschung des wahrhaft Seienden als des höchsten Grundes aller erscheinenden Dinge. Eine Vorschule zur Philosophie ist das Studium der Mathematik; zur Erkenntnis der Ideen führt uns die Dialektik, die Bildung und Zergliederung der allgemeinen Begriffe.

4. Im folgenden behandeln wir zuerst Platons Ideen- und Erkenntnislehre, dann seine Theologie, Kosmologie und Psychologie und endlich seine Ethik und Staatslehre.

1. Die platonische Ideen- und Erkenntnislehre.

Der Kern der ganzen platonischen Philosophie ist seine Ideenlehre. — Gleich Sokrates ist Platon im Gegensatz zu den Sophisten überzeugt von der Möglichkeit wahren Wissens, absoluter Erkenntnis. In der sinnlichen Erkenntnis freilich erreichen wir nur das wandelbare, flüchtige Sein der Erscheinungswelt; erst im allgemeinen Begriff finden wir ein Unwandelbares, Absolutes in der Erkenntnis. Wie aber kommen wir zu den allgemeinen Begriffen, und inwiefern enthalten dann diese objektive Wahrheit?

a) Aus der sinnlichen Erfahrung können wir die allgemeinen Begriffe nicht schöpfen; denn jene enthält ja nur das Einzelne und Wandelbare, also kann die Reflexion an ihnen nicht das Allgemeine und Unwandelbare finden.

Dazu sind uns die Ideen Norm für das Wahrgenommene: die Handlung, die gut sein soll, prüfen wir an dem Begriff des Guten, ob sie ihm gleiche; ob ein Gegenstand schön sei, beurteilen wir nach einem Idealbegriff des Schönen; ehe wir zwei Dinge einander gleich nennen, haben wir den Begriff der Gleichheit an sich notwendig. Die Idee des Guten, des Schönen, der Gleichheit muß also schon vor unserem Urteil unserem Geiste immanent sein.

Das Nämliche gilt von mathematischen Begriffen: ob etwas eine Kugel sei, beurteilen wir nicht nach einer anderen gesehenen Kugel, sondern nach einem von allem Gesehenen unabhängigen Begriff.

Das Gleiche zeigt auch die heuristische Lehrmethode: Wenn der Schüler durch fortgesetzte, logisch aneinander sich reihende Fragen zuletzt zur Erkenntnis einer Wahrheit geführt wird, so wird ihm diese Wahrheit nicht von außen beigebracht; er findet sie vielmehr in sich vor. Die äußere Fragestellung ist nur das Hilfsmittel dazu, damit er sie entdecke. Der Geist muß also schon vorher jene Wahrheit in sich tragen, so daß sie durch das Fragen in ihm geweckt werden kann.

So sind also die allgemeinen Begriffe nicht aus den Dingen der Erscheinungswelt geschöpft; diese flüchtigen Dinge sind auch gar nicht das in den Begriffen erkannte unveränderliche Objekt. Inwiefern geben unsere Begriffe uns dennoch objektive Erkenntnis? Unser begriffliches Erkennen ist wahres Wissen; darum muß ihm nach Platon auch das wahre Sein als Gegenstand entsprechen. Und wenn darum die Begriffe uns nicht von den Dingen gegeben werden, müssen sie uns nach Platon anderswoher gegeben sein. Darum antwortet er mit dem Hinweis auf eine objektive Welt der Ideen neben dem Reiche des Vergänglichen: Die Ideen selbst existieren als ewig seiende, unveränderliche Formen. In unseren Begriffen erfassen wir diese Ideen und somit das objektive, unveränderliche Sein: das Gute, die Schönheit, die außerhalb unseres Geistes und außerhalb der sinnlichen Dinge existieren an einem „überhimmlischen Ort". So haben wir in unseren Begriffen wahres Wissen, und dementsprechend sind die Ideen das eigentlich Wirkliche, die Welt des Wesens; die Sinnendinge, die Welt des Werdens, besitzen nicht die volle Realität. Zuerst nahm Platon für jedes Allgemeine eine besondere Idee an; später soll er sie auf die Naturdinge reduziert haben.

b) Verhältnis der Ideen zueinander. — Das Verhältnis, in dem die Ideen zueinander stehen, ist das gleiche, wie es zwischen den ihnen entsprechenden Begriffen in unserem Denken besteht. Wie die allgemeinen Begriffe in unserem Denken eine logische Einheit bilden, einander über- und untergeordnet sind, so bilden die Ideen in ihrer Objektivität eine reale Einheit. Aber diese Einheit ist nicht eine starre, bewegungslose nach Art der parmenideischen Einheit des Seins; in dieser Einheit liegt vielmehr zugleich eine dialektische Bewegung zur Vielheit, d. h. wie die Begriffe in unserem Denken vom allgemeinen zum besonderen sich gliedern, so ist diese Gliederung vom allgemeinen zum besonderen auch in dem objektiven Sein der Ideen anzunehmen. Im einzelnen hat Platon diese Unter- und Überordnung nicht durchgeführt, dagegen betont, daß die oberste Idee der ganzen Begriffspyramide die Idee des Guten ist. Sie ist der höchste und letzte Weltzweck, sie ist zugleich auch höchste Weisheit und wird von Platon auch als Gott bezeichnet.[1])

c) Ideen und Erscheinungswelt. — Als das wahrhaft Seiende sind die Ideen zugleich das Vollkommene, das Unveränderliche

1) Die Neuplatoniker, auch der hl. Augustinus, sahen diese Ideen als Gedanken Gottes an. Nach einer neueren Platoninterpretation, besonders durch die neukantianische Marburger Schule, soll Platon nur die Apriorität der Begriffe gelehrt haben, so daß die Ideen bloße Begriffe unseres Verstandes sind, Kategorien des Denkens, wie wir heute sagen würden, oder allgemein gültiges Gesetz. — Beide Auffassungen lassen sich nicht hinreichend begründen.

und Ewige. Immer sich gleich bleibend, schwebt die Ideenwelt in unsichtbarer Majestät über der Region der Erscheinungswelt, und die ganze Fülle der Vollkommenheit ist in den Ideen repräsentiert. Die Erscheinungswelt dagegen ist die Region des Unvollkommenen, des Veränderlichen, des Vergänglichen. Das Materielle befindet sich im beständigen Flusse; in ihm ist nichts Festes und Bleibendes; es ist daher auch stets unvollkommen.

Dennoch besteht zwischen den Ideen und den Einzeldingen in der Erscheinungswelt ein Zusammenhang. Die Einzeldinge „nehmen an den Ideen teil“, und gerade dadurch, daß ein Individuum an der ihm entsprechenden Idee teilnimmt, ist es das, was es ist.

Platon selbst hat keinen genauen Aufschluß darüber gegeben, worin diese „Teilnahme“ bestehen soll. Es wird nur gesagt, die Dinge seien „Nachahmungen“ der Ideen (ὁμοίωσις, μίμησις), die Ideen sind als die Vorbilder (παραδείγματα), die Dinge als Abbilder (ὁμοιώματα, εἴδωλα) jener Vorbilder zu betrachten. Doch sind die Dinge nur sehr unvollkommene Ektype jener Prototype. Denn das Materielle, weil im beständigen Flusse des Werdens und Vergehens begriffen, kann die Ideen nur in einem sehr getrübten Bilde wiederspiegeln.

d) Unsere Erkenntnis der Ideen. — Mit der platonischen Ideenlehre hängt die platonische Erkenntnislehre unmittelbar zusammen. Es entsteht nämlich die Frage: Wenn die Ideen als die wahren Wesenheiten der Dinge diesen nicht immanent, sondern transzendent über ihnen sind: wie gelangen wir alsdann zur Erkenntnis jener Ideen?

Aus der sinnlichen Erfahrung können wir die Erkenntnis der Ideen nicht schöpfen, weil sie in den sinnlichen Dingen nicht sind. Eines unmittelbaren Schauens der Ideen sind wir uns auch nicht bewußt.

Platon nimmt daher seine Zuflucht zu einer Hypothese, — zur Hypothese von der Präexistenz der Seele. Die Seele, lehrt er, hat vor ihrer Verbindung mit dem Leibe in einem außerkörperlichen Zustande in der Region der Ideenwelt gelebt, hat daselbst die Ideen, das an sich Wahre und Gute unmittelbar geschaut und ist in dieser Anschauung glücklich gewesen. Infolge ihrer Verbindung mit dem irdischen Leibe geriet aber das Geschaute in Vergessenheit. Doch hat die Seele nicht die Fähigkeit verloren, sich wieder daran zu erinnern. Diese Erinnerung wird dadurch in ihr geweckt, daß in der Erscheinungswelt ein, wenn auch nur unklares, trübes Bild der Ideen ihr entgegentritt. Durch dieses Bild wird sie wieder an das Urbild erinnert; und so erwacht in ihr wieder die Erkenntnis der Ideen, die vorher der Vergessenheit anheimgefallen war. Daher ist alles Erlernen, alle Erhebung des Menschen zur wissenschaftlichen Erkenntnis im Grunde

gar nichts anderes, als eine Wiedererinnerung. — Diese erste Lösung der Frage nach dem Wesen der allgemeinen Begriffe und ihrem Verhältnis zur Wirklichkeit ist ein extremer Realismus. Platon hat die unserm Verstande eigne spontane Kraft zur Abstraktion und Begriffsbildung nicht erkannt. Diese Frage ist eines der philosophischen Grundpobleme für alle Zeiten bis auf den heutigen Tag geblieben.

2. Die platonische Theologie, Kosmologie und Psychologie.

1. Gott. — a) Wie aus den vorstehenden Untersuchungen erhellt, ist nach Platon eigentlich jede Idee, weil ewig und unwandelbar, göttlicher Natur, ein göttliches Wesen. Allein im Unterschied zu allen anderen Ideen schildert Platon diejenige des Guten in so erhabenen Worten, daß wir in ihr nach platonischer Ansicht die Gottheit in erster Linie erblicken müssen. Wie die Sonne, lesen wir in der „Republik“, Ursache ist, daß die Dinge gesehen werden, ja überhaupt werden, und daß sie wachsen, so ist das Gute von solcher Kraft und Schönheit, daß es nicht nur für die Seele Ursache des Wissens wird, sondern auch Wahrheit und Wesen allem gewährt, was Gegenstand der Wissenschaft ist; und wie die Sonne nicht selbst das Gesicht und das Gesehene ist, sondern über diesen steht, so ist auch das Gute nicht die Wissenschaft und die Wahrheit, es steht vielmehr über beiden, und diese sind nicht eigentlich das Gute, sondern nur gutartig. Die Idee des Guten verleiht allem andern erst Wert. Sie ist der letzte Grund des Erkennens und des Seins, der Vernunft und des Erkannten, des Subjektiven und Objektiven, Idealen und Realen, selbst über diese Scheidung erhaben. — Eine Ableitung der übrigen Ideen aus der Idee des Guten hat indes Platon nicht versucht, und es ist schwer zu entscheiden, wie nach ihm das Verhältnis der zuletzt genannten Idee zu der ganzen Ideenwelt aufzufassen sei. Soviel steht jedoch fest, daß Platon mit ganz besonderem Nachdruck der Idee des Guten den Charakter des Göttlichen κατ᾽ ἐξοχήν zu vindizieren suchte.

b) Außer dieser mehr abstrakten Vorstellung des Gottesbegriffes begegnet uns bei Platon eine andere durchaus konkreter Art. Im Timäus erscheint nämlich Gott als ein persönliches mit Vernunft und Freiheit handelndes Wesen. „Gott wollte“, „Gott überlegte“, „Gott dachte“, lesen wir daselbst. Er gestaltete die Welt, und zwar als neidloses Wesen so gut wie nur möglich. Dieser Weltbildner, Demiurg, des Platon kann jedoch nicht identifiziert werden mit dem eigentlichen Weltschöpfer nach christlicher Auffassung; denn er trägt die Ideen, nach welchen er die Welt ausgestaltet, nicht in sich, findet dieselben vielmehr außer sich und erscheint so der Ideenwelt gewissermaßen unterworfen.

Ebenso steht ihm die Materie als etwas Selbständiges gegenüber. Nach Platon gibt es keinen *Weltschöpfer*, sondern nur einen *Weltbildner*.

c) Noch in einer dritten, wiederum ganz anderen Form finden wir bei Platon den Gottesbegriff, nämlich als sogenannte *Weltseele*, als Prinzip des Lebens in der Welt, als Urgrund aller endlichen Geister und Seelen. Dagegen wird im Timäus die Weltseele als geschaffen bezeichnet. — Die einen der Erklärer wollen die Idee des Guten Gott unterordnen, andere umgekehrt; wieder andere wollen beide unabhängig nebeneinander existieren lassen, und eine vierte, die wahrscheinlichste Ansicht, setzt Gott und die Idee des Guten identisch. —

Aus all dem erhellt, daß sich ein einheitlich und klar ausgesprochener Gottesbegriff bei dem Philosophen nicht findet. Wir vermissen die wahre Persönlichkeit, Schöpfermacht und scharf betonte Transzendenz. So gewaltig auch die Anstrengungen Platons gewesen, sich zur klaren Erkenntnis des letzten Grundes alles Seins emporzuringen: die Versuche blieben nur Versuche.

2. *Kosmologie.*[1]) — Die Welt wird von Platon auf drei Prinzipien zurückgeführt: Die *Materie* (causa materialis), *Gott* (Demiurg) (causa efficiens), die *Ideen* (causa exemplaris).

a) Die *Materie* ist ewig, nicht hervorgebracht, unbegrenzt, gestaltlos, ohne Bestimmung; der Demiurg gibt ihr erst Form und Bestimmtheit. Im Gegensatz zu dem Sein der Ideen ist sie ein μὴ ὄν, ein Nicht-Sein. Sie ist nicht als ein Chaos aufzufassen, das nur noch zweckmäßig geordnet wird; auch nicht wie die aristotelische erste Materie, die ohne Form nicht existieren kann, sondern als der ewige, unendliche, bestimmungslose *leere Raum.*[2]) Darum entstehen nach Platon die Dinge *in ihr*, nicht *aus* ihr. Doch wird der leere Raum zugleich als etwas Reales gedacht. Diese Materie ist der Grund aller Unvollkommenheit. Die Dinge sind eine Verbindung von Idee und Materie, von Sein und Nicht-Sein.

b) *Weltseele.* — Die ganze Welt wird gedacht als belebt durch die *Weltseele*, das Prinzip der Bewegung. Der Demiurg hat sie durch eine Mischung aus Idee und Materie gebildet (s. oben). So steht sie in der Mitte zwischen der unwandelbaren Ideenwelt und der veränderlichen Körperwelt. In ihr haben Ordnung und Harmonie, Ausgestaltung der einzelnen Dinge, die wunderbaren regelmäßigen Bewegungen der Himmelskörper ihre Ursache. Nicht ein Werk des Zufalles oder einer blinden Notwendigkeit ist der Kosmos, sondern das Werk der Vernunft und Güte. Zuerst entstanden die vier Elemente, Erde,

1) Hier will Platon kein Wissen im strengen Sinne bieten, sondern nur wahrscheinliche Meinung.

2) Ganz allgemein ist diese Auffassung der platonischen Materie nicht; doch entspricht sie am besten den Äußerungen Platons.

Wasser, Feuer, Luft, aus denen sodann alle anderen Dinge hervorgingen. Die Elemente sind in ihren letzten Teilen geometrisch bestimmte Figuren.

Daß eine Weltseele angenommen werden müsse, sucht Platon folgendermaßen zu beweisen: Wenn die älteren Naturphilosophen die Materie als das Erste gesetzt haben und aus ihm das Psychische hervorgehen ließen, so ist das falsch. Das Gegenteil ist wahr. Denn die Materie bewegt sich nicht selbst; sie setzt eine bewegende Ursache voraus. Und diese kann als solche nicht wiederum bewegt werden, muß vielmehr von der Art sein, daß sie *sich selbst bewegt*. Gerade in diesem Sich-selbst-bewegen besteht aber das Wesen des Psychischen im Gegensatze zum Materiellen. Folglich ist die materielle Welt nicht denkbar ohne Annahme einer Weltseele. — Weiter haben die Gestirne und alle Lebewesen ihre eignen Seelen.

Daraus ergeben sich in bezug auf das Universum folgende weitere Bestimmungen:

a) Die Welt als solche *ist nicht ewig*. Sie hat einmal einen Anfang genommen und zwar in dem Augenblicke, als die Ideen in die ewige Materie hineingebildet wurden. Die Zeit ist erst mit der Welt geworden; sie ist das Abbild der Ewigkeit, insofern die Welt kein Ende nehmen wird.

b) Die Welt, wie sie besteht, ist die *einzig mögliche*; denn das ganze System der Ideen, welches als κόσμος νοητός das Vorbild des erscheinenden Universums bildet, gelangt in diesem zur Offenbarung. Wie es nur Ein Urbild gibt, so kann es auch nur Ein Abbild geben.

c) Die Welt, wie sie besteht, ist so *vollkommen*, als sie sein kann. Eine vollkommenere Welt ist nicht möglich; denn Gott als der Gute und Neidlose hat sie sich selbst so ähnlich gemacht, als die Materie solches zuließ. Das *Übel*, das sich in der Welt vorfindet, hat seinen Grund in der *Materie*. Von Gott kann nur Gutes kommen; aber die Materie widerstritt ihrer Natur nach in einem gewissen Grade der bildenden und ordnenden Einwirkung Gottes, und insofern ist sie der Grund aller Unordnung und alles Übels in der Welt. Insoweit also die Welt von Gott gebildet und geordnet ist, ist sie vollkommen gut; aber insofern die Materie der bildenden und ordnenden Einwirkung Gottes widerstritt, muß es notwendig auch Übel in der Welt geben.

3. *Psychologie*. — a) Die menschliche *Seele* faßt Platon als ein vom Leibe verschiedenes, *geistiges* Wesen auf. Er sucht ihre Existenz in derselben Weise zu begründen wie die der Weltseele. Auch im Menschen, sagt er, setzt das Materielle, der Leib, ein Prinzip seiner Bewegung voraus, da der Leib als materielles Wesen sich nicht selbst bewegen kann. Und dieses Prinzip kann nicht wiederum von einem anderen bewegt sein; es muß vielmehr sich selbst bewegen, muß also *Seele*, *Geist* sein. Somit ist die Seele als Causa movens dem Leibe notwendig vorausgesetzt, und wie der Leib mit den sinnlichen Dingen auf gleicher Linie steht, so ist dagegen die Seele demjenigen verwandt, was als einfaches und unveränderliches Sein über den sinnlichen Dingen existiert — der idealen Welt.

Die Seele verhält sich also zum Leibe als Causa movens; aber auch nur als solche. Ein engeres Verhältnis zwischen beiden ist nicht anzunehmen. Die Seele wohnt in dem Leibe gleichsam nur wie ein Wagenlenker; der Leib ist bloß Organ, dessen die Seele sich zu ihrer Tätigkeit bedient. Daher ist der wahre und eigentliche Mensch nur die Seele; im Begriffe des Menschen bildet der Leib nicht ein gleichberechtigtes Glied neben ihr.

Außer der vernünftigen ist noch eine andere, unvernünftige Seele im Menschen anzunehmen, die wiederum aus zwei Teilen besteht, so daß sich zuletzt eine Dreiteilung des Psychischen in uns ergibt.

Die eigentliche Menschenseele ist die vernünftige (τὸ λογιστικόν, Λόγος); sie ist das Göttliche (Gottähnliche) im Menschen und hat ihren Sitz im Haupte. Unter ihr steht zunächst die mutartige, iraszible Seele (τὸ θυμοειδές, Θυμός), die ihren Sitz in der Brust hat. Unter dieser steht wiederum die begierliche Seele (τὸ ἐπιθυμητικόν, Ἐπιθυμία), deren Sitz sich im Unterleib befindet. Die beiden letzteren Seelen sind an den Leib gebunden und sterblich; ihre Funktionen sind sinnlicher Natur.

Begründet wird diese Lehre von Platon aus dem Widerstreit zwischen Vernunft und sinnlichem Streben. Kein in sich einheitliches Wesen kann aber mit sich selbst im Widerspruch sein. Wir müssen also, um jenen Widerstreit in uns zu erklären, den widerstreitenden Bestrebungen auch verschiedene Prinzipien zugrunde legen, und da jene im allgemeinen von dreifacher Art sind, so müssen wir auch eine dreifache Seele im Menschen voraussetzen: die begierliche, die mutartige und die vernünftige.

Die vernünftige und begierliche Seele bilden im Menschen gewissermaßen die beiden Pole, zwischen welche die mutartige Seele vermittelnd eintritt. Der Θυμός ist zu vergleichen mit einem Löwen. Die Ἐπιθυμία dagegen mit einer vielköpfigen Hydra. Der Θυμός steht von Natur aus auf seiten der Vernunft und unterstützt sie im Kampf gegen die Ἐπιθυμία.

b) Seele und Leib. — Die vernünftige Seele hat, wie wir bereits wissen, dem Leibe präexistiert und ist erst nachträglich mit diesem vereinigt worden.

Wie nämlich die Götter auf dem Götterwagen fortwährend um den überhimmlischen Ort kreisen, dessen Herrlichkeit noch kein Dichter würdig besungen, so hat auch die Seele mitten unter den Göttern, mit Götterflügeln angetan, auf einem mit zwei Rossen bespannten Wagen jenen überhimmlischen Ort umfahren und dort das an sich Wahre und Gute geschaut. Doch das eine Roß war widerspenstig und unfolgsam; manche Seelen vermochten es nicht zu bändigen; so entstand Verwirrung in ihren Reihen; im Getümmel wurde vielen Seelen das Gefieder beschädigt; so sanken sie immer tiefer herab, bis sie endlich auf die Erde fielen, d. h. in die Leiblichkeit versanken. Jene Seele nun, die in ihrem überkörperlichen Dasein am meisten von dem Seienden geschaut, wird die Seele eines Philosophen; dann folgen die Seelen der Könige, und so geht es durch die Stufenfolge der menschlichen Stände herab bis zum Sophisten und Tyrannen, die auf niedrigster Stufe stehen. In tierische Leiber aber gehen die Seelen bei dieser ersten Generation noch nicht ein.

Jedenfalls ist der Gedanke, der diesem Bilde zugrunde liegt, dieser, daß die Seelen infolge einer Verschuldung und zur Strafe hierfür mit dem Leibe vereinigt worden sind. Daher erscheint dem Platon das Vereinigtsein der Seele mit dem Leibe nicht als ein Gut, sondern als ein Übel. Er nennt den Leib ein Gefängnis der Seele, bezeichnet ihn als einen Kerker, in dem die Seele gefangen gehalten wird, eine schwere Kette, in der die Seele liegt, usw. Worin aber die gedachte Verschuldung bestehe, darüber spricht sich Platon nicht des näheren aus; wahrscheinlich denkt er an eine Abwendung von dem Göttlichen und an eine Neigung zum Sinnlichen, dem Grunde alles Übels in der Welt.

c) Unsterblichkeit. — Die vernünftige Seele ist unsterblich. Die hauptsächlichsten Beweise, welche Platon für diesen Satz vorbringt, sind folgende:

a) Überall entsteht Entgegengesetztes aus Entgegengesetztem. Dem Leben folgt der Tod, und aus dem Tode entsteht wiederum neues Leben. Das muß also auch vom Menschen gelten. Wie der Mensch vom Leben zum Tode kommt, so muß er auch wieder zu neuem Leben erwachen. Das wäre aber unmöglich, wenn die Seele als Prinzip des Lebens beim Tode des Leibes unterginge.

b) Da nichts zugleich das Gegenteil von dem sein kann, was es ist, so kann es auch nicht an zwei entgegengesetzten Ideen teilnehmen. Nun ist aber die Seele wesentlich Leben, weil Leben Selbstbewegung ist, und Selbstbewegung das Wesen der Seele ausmacht. Nimmt aber die Seele wesentlich an der Idee des Lebens teil, und ist sie nur dadurch Seele, daß sie an dieser Idee teilnimmt, so kann sie den Gegensatz des Lebens, den Tod, nicht in sich aufnehmen. Eine „tote Seele“ wäre ein Widerspruch.

c) Zudem kann die Auflösung eines Seienden nur herbeigeführt werden durch ein seiner Natur widerstreitendes Übel. Das einzige Übel aber, welches der Seele von Natur aus widerstreitet, ist das Laster, die moralische Schlechtigkeit. Diese aber ist außerstande, die Seele ihrem Sein nach zu zerstören. Folglich ist die Seele überhaupt unzerstörbar.

Außerdem beruft sich Platon für die Unsterblichkeit der Seele auf deren Verwandtschaft mit dem Einfachen und Unzerstörbaren — der Ideenwelt, auf ihre Präexistenz vor dem Leibe, die notwendig auch ihre Postexistenz zur Folge haben müsse, sowie auf Gottes Güte, der nicht wollen könne, daß das schön Gefügte — die Seele — wiederum der Auflösung anheimfalle.

Platons Unsterblichkeitsbeweise hängen innig mit seiner Ideenlehre zusammen; aus dem Wesens-Zusammenhang der Seele mit den ewigen

Ideen folgt ihre Unvergänglichkeit. Unabhängig von der Wahrheit der Ideenlehre Platons enthalten diese Beweise wohl noch manche Wahrheitsmomente, z. B. Schluß auf Geistigkeit der Seele aus ihrer Beschäftigung mit Geistigem, aus ihrer Einfachheit auf Unvergänglichkeit, aber der platonischen Beweisführung als Ganzes ist damit natürlich der Boden entzogen.

d) Seelenwanderung. — Der Begriff der Unsterblichkeit ist bei Platon untrennbar verbunden mit dem Begriff der sittlichen Vergeltung. Die Guten werden im jenseitigen Leben nach Verdienst belohnt, die Bösen bestraft: das steht Platon fest. Dabei läßt er den Mythus in mannigfachen Formen spielen, da über die gedachte Vergeltung nichts Besseres gesagt werden könne, als was in den alten Mythen enthalten sei. Als Grundgedanke tritt, wie bei den Pythagoreern, der Begriff der Seelenwanderung hervor.

Die Seelen bleiben nämlich nach dem Tode nicht immer im außerkörperlichen Zustande; sie gehen vielmehr wieder in neue Körper ein, und zwar in solche, die der sittlichen Beschaffenheit, mit welcher die Seelen das Leben verlassen, entsprechen: die guten Seelen gehen, nachdem sie unmittelbar nach dem Tode selige Ruhe genossen, in einen männlichen, die minder guten in einen weiblichen, die bösen in einen tierischen Leib, wobei sich dann die Art des letzteren wieder nach den verschiedenen Lastern und Leidenschaften richtet, denen der Mensch in seinem Leben anheimgefallen war. All dieses vollzieht sich innerhalb einer bestimmten Weltperiode. Ist diese abgelaufen, dann kehren alle Menschen dahin zurück, von wo sie ursprünglich ausgegangen sind, und es beginnt alsdann eine neue Weltperiode. —

Der schroffe Dualismus, in den Platon in seiner Ideenlehre die Welt auseinandergerissen hat, zieht sich durch das ganze System, auch durch die Psychologie, unversöhnt hindurch.

3. Die platonische Ethik und Staatslehre.

1. Ethik. — Der Endzweck alles Seienden liegt in der höchsten Idee, nach der alles konvergieren muß, in der Idee des Guten, in Gott. Alles wahrhaft sittliche Streben des Menschen besteht darum in einem Hinstreben zu Gott, in einer Verähnlichung mit Gott. Die menschliche Seele soll, was sie schon von Natur aus ist, auch durch Freiheit werden: ein Abbild jener Harmonie, die in der Idee des Guten sich findet. Dadurch erreicht der Mensch seine Glückseligkeit.

In diesem Streben nach der Welt der Ideen besteht also die Tugend. Doch da der Mensch zusammengesetzt ist aus einem Teil, der aus dem Reiche der Ideen gekommen ist, und einem niederen, irdischen, so muß das Tugendstreben alle Teile des Menschen umfassen, derart, daß es eine Harmonie der Seelenkräfte des Menschen dar-

stellt, wobei das Niedere dem Höheren sich unterordnet. Das Niedere wird von Platon nicht ganz verworfen, es ist ja auch Anteilnahme an den Ideen. Deshalb wird auch die ästhetische Freude, die schmerzlose Lust, wenn sie auch gewiß nicht wesentlich ist, doch von der Glückseligkeit des Menschen nicht ganz ausgeschlossen.

Wo die innere Ordnung mangelt, ist keine Tugend. Diese bedingt die Gesundheit der Seele; das Laster ist eine Krankheit derselben. In der Tugend liegt die Schönheit und Kraft der Seele; das Laster macht sie schwach und häßlich.

Zum Genusse verhält sich die Tugend, wie die Idee zur Materie. Wie die Materie dadurch, daß sie an der Idee teilnimmt, geformt und geordnet wird, so erhält auch der Genuß durch die Tugend seine gesetzmäßige Beschränkung und tritt in Harmonie mit dem sittlichen Leben. Der Genuß gleicht ferner der Materie insofern, als er wie diese unbeständig und flüchtig ist, durch die Tugend aber an dem Guten als an dem Beständigen teilnehmen kann. Der Kynismus, der allen Genuß verdammt, ist also ebensowenig im Recht wie der Hedonismus, der im Genuß allein das wahre Gut für den Menschen erkennt.

Als innere Harmonie des Seelenlebens ist die Tugend zwar an sich nur Eine, gliedert sich aber doch wiederum in vier Haupttugenden in Anlehnung an die Unterscheidung der drei Teile der Seele. Diese vier Haupttugenden sind: Weisheit, Starkmut, Mäßigkeit und Gerechtigkeit.

a) Die Weisheit (σοφία) ist die Tugend des Λόγος und geht auf die Erkenntnis der Wahrheit. Sie gehört also dem vernünftigen Teile der Seele an.

b) Der Starkmut (ἀνδρεία) ist die Tugend des θυμός und offenbart sich im mutigen Anstreben des Guten ohne Rücksicht auf die Schwierigkeiten und Gefahren, die jenem Streben entgegentreten.

c) Die Mäßigkeit (σωφροσύνη) ist die Tugend der Ἐπιθυμία; sie zügelt die Begierden und führt sie auf ihr rechtes Maß zurück. Diese beiden Tugenden beziehen sich also auf den unvernünftigen Teil der Seele.

d) Die Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) endlich ist Sache der drei Teile der Seele zugleich und besteht darin, daß jeder Teil der Seele nach der natürlichen Stellung, die er zu den übrigen einnimmt, seine Aufgabe vollkommen erfüllt, ohne über diese hinauszugreifen. Die Gerechtigkeit ist somit die eigentliche Ordnerin des Seelenlebens. Sie besteht in dem τὰ ἑαυτοῦ πράττειν, d. i. in dem „das Seine tun".

Die vornehmste unter diesen Haupttugenden ist aber die Tugend der Weisheit. Die übrigen Tugenden lassen sich durch Übung und Gewöhnung erreichen; aber solange sie noch nicht mit der Weisheit verbunden sind, erscheinen sie nur als Schattenbilder wahrer Tugend. Wer dagegen mit der Tugend der Weisheit ausgestattet ist, der besitzt darin auch schon alle anderen Tugenden und braucht sich diese nicht mehr durch Übung anzueignen. So kommt Platon zuletzt

wieder zu der sokratischen Ansicht zurück, daß der Weise gar nicht böse handeln könne. Niemand, sagt er, handelt wissentlich böse; wer Böses tut, der tut es nicht mit Absicht; die Unwissenheit ist somit das eigentlich Böse und die Quelle des Bösen. — Es ist schwer, diese Ansicht mit der anderswo von Platon klar ausgesprochenen Willensfreiheit zu vereinigen.

Das edelste Streben des Menschen, der Eros, das Streben nach Weisheit, drängt auf möglichste Loslösung des λόγος vom Leibe, da dieser der vernünftigen Seele doch nur hinderlich ist in der Erreichung der wahren Erkenntnis. So soll das Leben des Philosophen ein fortwährendes Streben nach Entkörperung, eine stetige Vorbereitung auf den Tod, ja gewissermaßen ein kontinuierliches Sterben sein. Darum soll sich der Weise der Pflege der Seele in erster Linie widmen; den Leib dagegen nur insoweit pflegen, als solches die Bedürfnisse des Lebens fordern.

Durch die Tugend wird der Mensch Gott ähnlich und darum ein Freund der Götter. Diese lieben den Tugendhaften und erweisen ihm Gutes; die Übel, die ihn treffen, sind Strafen für frühere Vergehen. Alle Tugend hat daher eine Beziehung zum Göttlichen, und deshalb ist der Mensch gar nicht tugendhaft, wenn er die Götter nicht verehrt. Religionslosigkeit ist nicht bloß die größte Absurdität, sondern auch das schwerste sittliche Vergehen.

2. Staatslehre. a) Platon ist der Ansicht, daß im Staate die wahre Sittlichkeit sich vollkommener entwickeln könne als in dem Leben des Individuums. Diesem Zweck entsprechend wird auch die Verfassung des Staates bestimmt nach dem Bilde der menschlichen Seele. Wie diese drei Elemente in sich trägt, so sollen auch die Bürger in drei Klassen geschieden sein. Die erste ist die der Besten, die, geleitet von den Grundsätzen der wahren Philosophie, herrschen sollen, und zwar möglichst selbständig, nur von der eigenen Einsicht geleitet. Die zweite Klasse ist die der Soldaten, die dritte die der Handwerker.

Durch diese Organisation soll eine möglichst vollkommene Einheit unter den Mitgliedern der Gesellschaft erzielt werden. Wie aber jeder Teil der Seele eine besondere Tugend besitzen soll, so soll auch jeder der drei Stände im Staate sich durch eine eigene Tugend auszeichnen, nämlich der Herrscherstand durch Weisheit, der Wehrstand durch Mut, und der Nährstand durch Mäßigkeit. Außerdem muß sich bei allen drei Ständen die Gerechtigkeit finden, indem jeder seine volle Pflicht zu erfüllen sucht, ohne in die Sphäre eines anderen einzugreifen.

Während der dritte Stand, der Stand der Handwerker, den Bereich seiner Wirksamkeit lediglich im Privatleben findet, sucht Platon den beiden anderen Ständen jede Möglichkeit des Privatlebens zu nehmen. Sie sollen nur für den Staat leben. Privateigentum, Ehe und Familie soll es nicht geben. Ja, um jede Spur privater Elemente aus den zwei obersten Ständen zu verbannen, weist Platon den Frauen denselben Beruf wie den Männern an.

Von besonderer Wichtigkeit ist die Erziehung der Kinder. Dieselbe soll nur durch den Staat auf allgemeine Kosten geschehen. Die Kinder werden den Eltern genommen, bevor sie diese kennen gelernt haben, die körperlich mißgestalteten und schwächlichen getötet, die andern erhalten in Staatsanstalten bis zum zwanzigsten Lebensjahre alle die gleiche Ausbildung und zwar in Mathematik, Poesie, Gymnastik und Kriegskunst. Während alsdann die Minderbegabten sich dem Wehrstand widmen, liegen die Talentvolleren noch bis zum dreißigsten Lebensjahre dem Studium der Wissenschaften ob, um alsdann praktische Staatsämter zu übernehmen. Diejenigen aber, welche einmal die höchsten Stellen im Staate bekleiden, sollen noch bis zu ihrem fünfunddreißigsten Lebensjahre Dialektik studieren. Hierauf übernehmen sie die Führung im Kriege und die Leitung des Staates im Frieden, und zwar fünfzehn Jahre lang. Haben sie sich während dieser Zeit ausgezeichnet, so dürfen sie nunmehr der Philosophie leben, müssen jedoch dazu bereit sein, wenn es geboten erscheint, wieder ein Staatsamt zu übernehmen. Im Leben genießen sie die größte Ehre, und wenn sie sterben, soll ihnen der Staat gleich seinen Schutzgeistern Denkmäler errichten und heilige Opfer weihen. Mit allem Nachdruck betont Platon die Notwendigkeit, das Wissen an die Spitze des Staates zu stellen. Nur wo dies der Fall ist, sei der Staat ein guter. Es müssen, sagt Platon, die Könige Philosophen und die Philosophen Könige sein.

b) Eine andere Staatseinrichtung, das Bild eines sogen. „zweitbesten" Staates führt uns Platon in seinem „Gesetzesstaat" vor Augen. Er sucht dabei mehr den gegebenen sozialen Verhältnissen Rechnung zu tragen. Für den Idealstaat sind die wirklichen Menschen nicht ideal genug veranlagt, er ist mehr für „Göttersöhne" als für Menschen.

Der zweitbeste Staat unterscheidet sich hauptsächlich in folgenden Punkten von dem ersten: Es gibt keinen eigenen Stand der Philosophen als der Regierenden. Die Staatsform soll die Mitte halten zwischen Monarchie und Demokratie, um den rechten Ausgleich zwischen Einheit (Autorität) und Freiheit der einzelnen zu erreichen. An der Spitze des Staates stehen 37 „Gesetzesverweser". Die höchsten Ansprüche an die Erziehung und Ausbildung werden herabgesetzt; sie gleicht der des zweiten oder Kriegerstandes im Idealstaat und soll eine gute praktische Einsicht für das Staatsleben erreichen; Religion und Studium der Mathematik sind dabei Hauptmittel. Die Einwohner gliedern sich in Vollbürger, Metöken (ansässige Fremde, die höchstens 20 Jahre bleiben dürfen) und Sklaven. Da die Regierung nicht mehr in der Hand des Philosophen liegt, der ungehindert durch jede gesetzliche Vor-

schrift am besten nach seiner vollendeten Weisheit regiert und entscheidet, sollen statt dessen jetzt mit weisem Vorbedacht aufgestellte Gesetze den Regierenden eine feste Norm sein, an die sie gebunden sind. Der Kommunismus des ersten Staates wird gemildert: Privateigentum ist gestattet, wird aber überwacht und in bestimmten Grenzen geregelt; nur Metöken und Sklaven dürfen Ackerbau, Handel und Gewerbe treiben. Lebensaufgabe der Vollbürger ist Ausbildung der körperlichen und geistigen Kräfte und ihre Betätigung im Staatsdienste. Die Ehe ist jetzt geboten, untersteht aber ebenfalls, z. B. in der gesetzlich festgelegten Kinderzahl, der Aufsicht des Staates. Die Erziehung der Kinder bleibt staatlich und gemeinsam für beide Geschlechter, wie beide auch im öffentlichen Leben gleichgestellt sind.

4. Die alte Akademie.

Platons Akademie bestand als Schule und Vertreterin seiner Ideen weiter. Die nächsten Vorsteher derselben waren: Platons Neffe Speusippos bis zu seinem Tode 339, Xenokrates (339—314) und Polemon bis 270 v. Chr.

Platon selbst hatte nach dem Zeugnis des Aristoteles in seinem Alter die Ideenlehre mit der pythagoreischen Zahlenlehre in Verbindung gebracht. Gerade diese pythagoreischen Elemente wurden nun stark hervorgekehrt und die Ideen als Zahlen betrachtet. Die Idee des Guten ist für Speusippos nicht wie bei Platon zugleich letzter Grund und letzter Zweck alles Seienden, sondern nur Ziel aller Entwickelung, die vom Unvollkommenen zum Vollkommenen fortschreitet; nach Speusippos ist der letzte Grund das Eins und die Vielheit, nach Xenokrates die Einheit und die Zweiheit. Nach Speusippos ist Gott identisch mit der Weltseele, nach Xenokrates mit der Einheit. Der Neuplatonismus kündet sich hier schon an.

Später unter Arkesilaos (um 280 v. Chr.) wich die Schule in anderer Hinsicht von Platons Lehre ab und erhält von da an den Namen der zweiten oder mittleren Akademie.

IV. Aristoteles.

H. Siebeck, Aristoteles (Frommanns Klassiker der Philos.). F. Brentano, Aristoteles und seine Weltanschauung. 1911. Dazu die angegebene allgemeine Literatur.

Allgemeines.

1. Aristoteles, der große Schüler Platons, wurde i. J. 384 zu Stagira in Thrazien geboren (daher der Stagirite genannt). Sein Vater Nikomachos war Arzt und Freund des mazedonischen Königs Amyntas. Frühzeitig seiner Eltern beraubt, kam Aristoteles in seinem

18. Lebensjahre nach Athen zu Platon, dessen Unterricht er zwanzig Jahre lang genoß. Im Jahre 343 wurde er von dem mazedonischen Könige Philipp zur Erziehung seines 13jährigen Sohnes Alexander berufen. Vater und Sohn ehrten ihn hoch, und letzterer unterstützte ihn später mit königlicher Freigebigkeit in seinen Studien. Bald nach dem Regierungsantritt Alexanders begab er sich nach Athen und gründete dort seine Schule in dem Gymnasium des Apollon Lykeios. Von den schattigen Baumgängen (περιπάτοι) am Lykeion, unter denen Aristoteles mit seinen Schülern hin- und herwandelnd zu philosophieren pflegte, erhielt seine Schule den Namen der „peripatetischen". Er stand seiner Schule zwölf Jahre lang vor. Nach dem Tode Alexanders wurde er in Athen von der mazedonischen Partei des Frevels gegen die Götter (ἀσέβεια) angeklagt und flüchtete deshalb nach Chalkis auf Euböa, wo er bald nachher starb (322 v. Chr.).

Aristoteles ist einer der umfassendsten und schärfsten Denker aller Zeiten, der das philosophische und das positive Wissen seines Zeitalters in sich vereinigte, vielfach erweiterte und vertiefte. Mit Recht hat Raffael auf dem großen Philosophen-Gemälde, der Schule von Athen, ihn und Platon in die erhöhte Mitte gestellt als zwei Fürsten im Reiche des Denkens, deren Größe über Jahrtausende hinstrahlt. Aristoteles gilt als Schöpfer der wissenschaftlichen Logik (noch Kant hat gemeint, daß sie „bis jetzt keinen Schritt vorwärts hat tun können"), er ist der Begründer der Psychologie, Zoologie und Botanik, ein „Beobachter ersten Ranges", wie Zeller ihn nennt; seine Metaphysik hat durch das ganze Mittelalter hindurch die philosophische Spekulation beherrscht, sodaß er einfach **der** Philosoph war, und auch in der neuesten Zeit ist der Realismus, wenn auch als „kritischer", zu aristotelischen Grundgedanken zurückgekehrt; auch die Geschichte der Philosophie geht in ihren Anfängen auf ihn und seine Schüler zurück.

2. **Werke.** — In Verzeichnissen der aristotelischen Werke aus dem 2. Jahrhundert vor und nach Chr. wird ihre Zahl auf 400 und auf 1000 angegeben. Von den sog. Dialogen sind nur noch wenige Fragmente erhalten. Die **Schriften**, die wir von Aristoteles besitzen, zerfallen in logische, naturwissenschaftliche, ethische und metaphysische, wozu dann noch eine (unvollendet gebliebene) Poëtik und Rhetorik kommen. Manche der Schriften waren für die Allgemeinheit bestimmt, „herausgegebene", andere nur für den Unterricht; manche sind auch vielleicht nur Nachschriften seiner Schüler.

a) Die **logischen** Schriften sind unter dem Gesamttitel „**Organon**" zusammengefaßt. Dazu gehören: a) die Κατηγορίαι, über die obersten Gattungsbegriffe, b) Περὶ ἑρμηνείας, vom Urteile und Satze, c) die Ἀναλυτικὰ πρότερα καὶ ὕστερα, vom Schluß, vom Beweis, von der

Definition, Einteilung und von den obersten Prinzipien, d) die Τοπικά, über die „dialektischen“ oder Wahrscheinlichkeitsschlüsse, und e) Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων, von den Trugschlüssen.

b) Von den physischen Schriften sind vorzugsweise hervorzuheben: a) die Φυσικὴ ἀκρόασις (auch φυσικά oder Περὶ τῆς φύσεως), eine allgemeine Naturlehre, b) Περὶ οὐρανοῦ, eine Theorie des Himmels, c) Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς, worin die Prinzipien des natürlichen Werdens und Vergehens abgehandelt werden, d) Περὶ τὰ ζῷα ἱστορίαι, eine Naturgeschichte und vergleichende Physiologie der Tiere (zum Teil nicht von Arist.), woran sich dann weiter anschließen Περὶ ζῴων μορίων und Περὶ ζῴων γενέσεως.

c) Unter den physischen befinden sich auch subsumiert die psychologischen Schriften. Dazu gehört in erster Linie die Schrift Περὶ ψυχῆς, eine psychologische Gesamttheorie, und dann eine Reihe kleinerer psychologischer Abhandlungen.

d) Zu den ethischen und politischen Schriften des Aristoteles sind zu zählen: a) die Ἠθικὰ Νικομάχεια. b) die Ἠθικὰ Εὐδήμεια und c) die Ἠθικὰ μεγάλα, die das Thema der Ethik behandeln. Die Nikomachische Ethik (nach seinem Sohne Nikomachos) rührt jedenfalls von Aristoteles selbst her; die Eudemische wird als eine Arbeit seines Schülers Eudemus betrachtet, der aber darin nur die Lehrsätze seines Meisters reproduzieren wollte. Dann folgt d) die Schrift: Πολιτικά, Staatslehre.

e) Zuletzt folgt die Metaphysik. Die Schrift, die diesen Namen führt, erhielt ihn dadurch, daß ein Ordner der aristotelischen Schriften (wohl Andronikus von Rhodos um 60 v. Chr.) diese Schrift hinter die physischen stellte und demgemäß deren Bestandteile unter dem Titel τὰ μετὰ τὰ φυσικά zusammenfaßte. Sie enthält das, was Aristoteles als die erste Philosophie bezeichnet.

3. Wesen und Aufgabe der Philosophie. — Eine strenge Scheidung der Wissenschaft im allgemeinen und der Philosophie im besonderen findet sich bei Aristoteles ebensowenig wie bei Platon. Die Philosophie gilt ihm einfach als die Erkenntnis der Erscheinungen in ihrem Grunde. Aber er hebt doch eine „erste Philosophie“ (philosophia prima im Sinne von philosophia principalis) hervor, zu der die übrigen Wissenschaften, die zur Philosophie gerechnet werden, eine bloß sekundäre Stellung einnehmen.

Jede Wissenschaft, sagt er, macht ein bestimmtes Gebiet des Seienden zum Gegenstand ihrer Untersuchungen; aber keine geht auf das Seiende im allgemeinen, auf das Seiende an sich. Es ist also eine Wissenschaft notwendig, die das, was die übrigen Wissenschaften voraussetzen, selbst wiederum zum Gegenstand der Untersuchung macht.

Dies tut die erste „Philosophie“. Sie hat alles Seiende, das Seiende an sich, zum Gegenstand und sucht es aus seinen höchsten und letzten Gründen zu begreifen. Für die übrigen Wissenschaften bietet sie die höchste Begründung.

Sie wird nicht um eines äußeren Gebrauches oder Nutzens, sondern um ihrer selbst willen gepflegt, ist also sich selbst Zweck. Sie ist daher das höchste und vornehmste Bemühen des menschlichen Geistes; sie kann als „göttliche“ Wissenschaft bezeichnet werden, weil der Zielpunkt alles philosophischen Wissens Gott als die erste und Grundursache aller Dinge ist. Alle übrigen Wissenschaften verhalten sich zur Philosophie wie dienende Mägde zur Herrin.

Auch für Aristoteles ist die Philosophie, gleichwie für Platon, die Erkenntnis des Allgemeingültigen, des „Wesens der Dinge“. Doch sucht er dieses Wesen nicht in einer hypostasierten Idee, sondern in den Dingen selbst. Darum muß er die Erfahrung, die Induktion höher werten als Platon, der von der Idee aus das Gegebene beurteilt; er hält sich umgekehrt an das Gegebene, Empirische, Tatsächliche als das für uns Frühere, um von diesem aus zum Allgemeinen, zum Grunde zu gelangen. Daher tritt bei ihm überall „ein nüchternes Abwägen von Tatsachen, Erscheinungen, Möglichkeiten und Umständen zu Tage, um daraus allgemeine Wahrheiten zu eruieren, sowie eine vorherrschende Neigung zur Physik, da die Natur das Unmittelbarste, Tatsächlichste ist, das unserer Erfahrung entgegentritt“. Mit dieser Induktion und Analyse verbindet er dann wieder den Abstieg vom Allgemeinen zum Besonderen im deduktiv-synthetischen Verfahren.

Wir behandeln zuerst die Erkenntnislehre und Logik, dann die Metaphysik und zuletzt die Ethik und Politik des Aristoteles.

1. Die aristotelische Erkenntnislehre und Logik.

Die Grundlehren der aristotelischen Erkenntnistheorie und Logik lassen sich als Lehre vom Begriff, Urteil und Schluß folgendermaßen zusammenfassen:

1. Der Begriff. — Die intellektuelle Erkenntnis nimmt ihren Ausgang von der sinnlichen Erfahrung. Nur vom Sinnlichen aus können wir zur Erkenntnis des Übersinnlichen gelangen. Nihil in intellectu, quod prius non fuerit in sensu. Fehlt einem Menschen für die Vorstellung gewisser Objekte der entsprechende Sinn, so ist auch eine intellektuelle Erkenntnis jener Objekte, ein Wissen um deren Wesen nicht möglich. Die sinnliche Erfahrung ist somit nicht die bloß veranlassende Ursache, sondern vielmehr die Grundlage der intellektuellen Erkenntnis.

Diese Erkenntnis beruht auf der Bildung allgemeiner, objektiv gültiger Begriffe. Diese sind aber nicht objektiv im Sinne Platons.

Das Allgemeine, in seiner Allgemeinheit genommen, ist nicht objektiv real. Eine Ideenwelt als Einheit aller allgemeinen Begriffe ist nicht anzunehmen, d. h. die allgemeinen Begriffe sind in dieser ihrer Allgemeinheit nicht als ein Sein zu betrachten, das von den Einzeldingen getrennt wäre und über ihnen stünde. Das Allgemeine ist vielmehr den Individuen immanent und in ihnen verwirklicht.

Daraus folgt, daß wir das Allgemeine nur aus den Individuen erkennen können. Das Allgemeine ist folglich allerdings seiner Natur nach früher und bekannter als das Einzelne; für uns dagegen ist das Einzelne früher und bekannter, da wir das Allgemeine nur aus dem Einzelnen zu gewinnen vermögen. Es kann also nur noch die Frage sein, wie und in welcher Weise wir vom Einzelnen zum Allgemeinen aufsteigen. Darüber lehrt Aristoteles folgendes:

a) Man hat vor allem zu unterscheiden zwischen dem Individuum als solchem und der Wesenheit des Individuums. Diese ist dasjenige, wodurch das Individuum das bestimmte Wesen ist, als das es sich darstellt. Aristoteles bezeichnet diese Wesenheit als das τὸ τί ἦν εἶναι, weil man, wenn man die Frage stellt, was ein Ding sei (quid sit res), diese Frage nur beantworten kann, indem man seine Wesenheit angibt.

b) Weiter ist zu unterscheiden zwischen Sinn und Vernunft oder Denkkraft. Durch den Sinn gelangen wir zur Erkenntnis der Individuen, d. h. der Dinge nach ihrer individuellen Erscheinung; durch das Denken dagegen dringen wir zur Wesenheit zum τὸ τί ἦν εἶναι der Individuen vor. Wenn wir aber die Wesenheit oder das τὸ τί ἦν εἶναι der Individuen denkend erfassen, so bemerken wir, daß viele, ja eine ganze Gesamtheit von Individuen die gleiche Wesenheit haben und sich nur nach ihrer Individualität unterscheiden, wie solches z. B. bei den Menschen stattfindet.

c) Dies gibt uns Veranlassung, im Denken die in allen jenen Individuen gleiche Wesenheit per abstractionem aus den Individuen gleichsam herauszuheben und sie für sich zu denken. Geschieht dieses, dann stellt sich uns jene im Denken für sich erfaßte Wesenheit als etwas dar, was allen jenen Individuen gemeinsam ist, was von jedem dieser Individuen ausgesagt werden kann; und so fassen wir alle jene Individuen unter dem Gedanken, dessen Inhalt deren Wesenheit ist, zusammen. Dies nun ist das Allgemeine, der allgemeine Begriff.

Das Allgemeine als solches ist somit keineswegs zu denken als ein reales Sein, sondern nur als ein Praedicabile de multis, als etwas, was von einer Gesamtheit von Individuen prädiziert werden

kann. Es ist zwar objektiv real seinem Inhalt nach, insofern es jene Wesenheit repräsentiert, die in allen den bezüglichen Individuen die gleiche ist: das, was ich in dem Begriff menschliche Natur denke, ist tatsächlich in jedem einzelnen Menschen verwirklicht. Die Form der Allgemeinheit bekommt es aber erst durch unser Denken, insofern wir nämlich das gemeinsame τὸ τί ἦν εἶναι als ein Praedicabile de multis denken. Dabei unterscheidet Aristoteles fünf Aussageweisen: Gattung, Art, Artunterschied, Eigentümlichkeit und Akzidenz. In dieser Hinsicht ist also das Allgemeine lediglich ein Produkt unseres Denkens. (Gemäßigter Realismus).

Damit hängt die Lehre des Aristoteles von der Οὐσία zusammen, die diese im Sinne von Substanz faßt. Οὐσία im allgemeinen ist nach Aristoteles dasjenige, was in keinem anderen ist und von keinem anderen ausgesagt werden kann, in und an welchem vielmehr alles andere ist, und von dem alles andere ausgesagt wird. Er unterscheidet sodann zwischen Οὐσία πρώτη (substantia prima) und Οὐσία δευτέρα (substantia secunda).

a) Die Οὐσία πρώτη ist das Individuum, denn dieses besteht in sich selbst und nicht in einem anderen; von ihm wird daher auch alles ausgesagt, während es selbst von keinem anderen ausgesagt werden kann.

b) Die Οὐσία δευτέρα dagegen ist die Wesenheit (τὸ τί ἦν εἶναι) des Individuums, insofern diese es ist, die allen akzidentellen Bestimmungen des Individuums als beharrlicher Träger untersteht (substat). Und da diese Wesenheit des Individuums im Begriffe als allgemeine Spezies aller unter den Begriff fallenden Individuen gedacht wird, so kommt es, daß Aristoteles auch die Species als Οὐσία δευτέρα bezeichnet.

Das ist also nach Aristoteles die Genesis des Begriffes als des Gedankens des Allgemeinen. Die Definition (ὁρισμός) ist dann nichts anderes als die Erklärung des Inhaltes der Begriffe. Die allgemeinen Begriffe können aber wiederum mehr oder minder allgemein sein, und dann subsumieren sich die minder allgemeinen unter den allgemeineren Begriff und verhalten sich zu ihm als Art- zum Gattungsbegriff. Durch fortgesetzte Subsumption von engeren unter weitere Begriffe gelangt man dann endlich zu höchsten Gattungsbegriffen, die unter keinen allgemeineren mehr subsumiert werden können. Das sind die Kategorien.

Als solche Kategorien werden von Aristoteles zehn aufgeführt, nämlich: Substanz (οὐσία), Quantität (ποσόν), Qualität (ποιόν), Relation (πρός τι), Ort (ποῦ), Zeit (ποτέ), Lage (κεῖσθαι), Habitus (haben, ἔχειν), Tun (ποιεῖν) und Leiden (πάσχειν). Alles, was von

den Dingen sich prädizieren läßt, fällt unter den einen oder den anderen dieser Begriffe. Anderwärts führt jedoch Aristoteles die Kategorien auf eine geringere Zahl zurück. Das eine Mal scheidet er bloß zwei Haupt-Kategorien aus: Οὐσία und συμβεβηκότα (Substanz und Akzidentien), das andere Mal drei: Οὐσία, πάθη und πρός τι.

2. Das Urteil. — Vom Begriff schreitet das Denken zum Urteil fort, indem es den Begriff von einem Gegenstand bejaht oder verneint (κατάφασις und ἀπόφασις). Das Wesen des Urteils liegt nach Aristoteles in einer Subsumption des Subjektes unter den Prädikatsbegriff. Außer der Einteilung nach der Qualität gibt er die nach Quantität (allgemeine, partikuläre, singuläre) und Modalität (notwendige, tatsächliche, problematische); ferner bespricht er den Gegensatz der Urteile und stellt Regeln der Umkehrung der Sätze auf.

Erst im Urteil tritt die Wahrheit oder Falschheit der Erkenntnis zu Tage. Die Wahrheit der Erkenntnis besteht in der Übereinstimmung unseres Urteils mit der Objektivität, insofern wir so urteilen, wie die Sache in der objektiven Wirklichkeit sich verhält, während die Falschheit der Erkenntnis in dem Widerspruch unseres Urteils mit der objektiven Sachlage ihren Grund hat.

3. Der Schluß. — Dieser ist ein Denkverfahren, bei dem aus einem gegebenen Satze vermittelst eines zweiten ein dritter abgeleitet wird, insofern dieser aus jenem mit Notwendigkeit folgt. In der Form des Schlusses vollzieht sich das Fortschreiten unseres Denkens.

Dabei ist wiederum zu unterscheiden zwischen dem Syllogismus und dem Induktionsschluß. a) Der Syllogismus erschließt aus einem allgemeinen einen besonderen Satz, indem er dasjenige, was im allgemeinen virtuell enthalten ist, aus diesem wirklich ableitet. b) Der induktive Schluß dagegen schließt umgekehrt von einzelnen Fällen auf einen allgemeinen Satz. An sich ist der Syllogismus, der vom Allgemeinen zum Besonderen fortgeht, früher; für uns dagegen ist der Induktionsschluß früher, da wir nur vom Besonderen zum Allgemeinen kommen. Ausführlich stellt Aristoteles die Prinzipien und Regeln des richtigen Schließens dar, auch die sog. drei ersten Schlußfiguren mit ihren Schlußweisen. Bei dem Induktionsschluß behandelt er fast nur die vollständige Induktion, bei der alle Einzelfälle aufgeführt werden.

Durch den Schluß sind wir in den Stand gesetzt, eine Wahrheit zu erweisen, indem wir einen Satz auf einen andern Satz zurückführen oder aus diesem ableiten. Von diesem Gesichtspunkte aus ist der Schluß entweder apodiktisch oder dialektisch oder eristisch, je nachdem die Wahrheit des Schlußsatzes durch ihn entweder als sicher und gewiß oder bloß als wahrscheinlich erwiesen wird, oder je nachdem der Schluß bloß für denjenigen eine Giltigkeit hat, gegen den er an-

gewandt wird, indem man von einem Prinzip ausgeht, das dieser als gültig annimmt.

Die Beweisführung muß zuletzt bei einem Unbeweisbaren anlangen und in diesem ihre Grenze finden. Denn ginge der Beweis ins Unendliche, dann wäre er nie vollendet und daher kein Beweis mehr. Unter dieser Voraussetzung wäre somit die Beweisführung unmöglich. Das Unbeweisbare sind entweder die Tatsachen der (inneren und äußeren) Erfahrung oder Vernunftprinzipien (ἀρχαί), von denen wiederum das Prinzip des Widerspruches obenansteht.

Die diskursive Denktätigkeit, die im Vernunftschluß und in der dadurch bedingten Beweisführung sich vollzieht, ist das bewegende Element der Wissenschaft. Denn da das Wissen nichts anderes ist, als die Erscheinungen in ihrem Grunde zu erkennen und daraus richtig aufzufassen, so besteht die Aufgabe der Wissenschaft darin, zu den Gründen und Ursachen der Erscheinungen vorzudringen und die letzteren aus den ersteren abzuleiten und zu erklären. Das kann aber nur geschehen durch den Vernunftschluß, in dem wir von der Folge auf den Grund oder von dem Grunde auf die Folge schließen. So bewegt sich das Wissen auf der Zwischenlinie zwischen der Erfahrung und den allgemeinen Vernunftprinzipien.

Eine wesentliche Ergänzung haben die logischen Untersuchungen und Resultate des Aristoteles in der Folge bis in die neueste Zeit nicht erfahren. Nur stellte man, was speziell die formale Logik betrifft, neben den kategorischen Schluß, den Aristoteles allein behandelte, noch die Lehre vom hypothetischen und disjunktiven und vermehrte die drei sog. Schlußfiguren um eine vierte, die jedoch nur eine Umkehrung der ersten ist. Erst in der jüngsten Zeit sind logische, besonders methodologische Fragen wieder selbständig und weiterführend bearbeitet worden.

2. Die aristotelische Metaphysik.

a) Die Prinzipien des Seienden.

1. Bevor Aristoteles die Prinzipien des Seins entwickelt, unterzieht er die platonische Ideenlehre einer scharfen Kritik. Er weist hin auf das Ungenügende der Beweise Platons für die Existenz einer selbständigen Ideenwelt und hebt hervor, daß

a) die Ideen, wenn sie das Wesen der Einzeldinge wären, nicht von diesen getrennt existieren könnten, und daß es

b) unmöglich sei, auf Grund der Wahrnehmung des Einzeldings zur Erkenntnis der (allgemeinen) Wesenheit zu gelangen, wenn diese sich nicht in dem Dinge wirklich vorfände.

c) Auch könnten die Ideen bei ihrem gleichgültigen Verhalten zu dem wirklichen Werden und Vergehen unmöglich als Prinzipien der Einzeldinge angesehen werden. Allerdings rede Platon von einer Teilnahme der letzteren an den Ideen, allein, wie dies näher aufzufassen sei, darüber habe er uns ganz im Unklaren gelassen. Kurz: die platonische Auffassung des Verhältnisses des Allgemeinen zum Einzelnen, der Wesenheit zu dem Individuum ist nach Aristoteles nicht die richtige (s. oben).

2. Die vierfache Ursache. — Aristoteles unterscheidet bei allem Seienden vier Prinzipien, nämlich: Materie (ὕλη), Form (μορφή oder εἶδος), bewegende Ursache (τὸ ὅθεν ἡ κίνησις) und Zweck (οὗ ἕνεκα). Sie sind Prinzipien (ἀρχαί), insofern sie die wesentliche Voraussetzung alles Seienden sind und selbst nicht mehr aus einem anderen sich ableiten lassen; sie sind aber auch Ursachen, weil von ihnen nicht bloß das Sein, sondern auch die Existenz des Dinges abhängt. Diese vier Prinzipien werden von Aristoteles in nachfolgender Weise des näheren bestimmt und erläutert:

A. Die Materie. — Aristoteles geht aus von der Veränderlichkeit der Dinge; er gibt das Werden zu, aber er leugnet, gleich den Eleaten, das absolute Werden (aus nichts und in nichts). Jede Veränderung setzt ein bleibendes Subjekt als Träger oder Substrat des Wechsels voraus (wie ein Körper der gleiche bleibt, wenn man seine äußere Form ändert). Dieses Substrat, das vor der Veränderung in der einen, nach ihr in einer anderen Weise (in Bewegung — in Ruhe) bestimmt ist, ist also das Bestimmbare. Aristoteles nennt es Materie, Stoff, Potenz. An sich ist sie also das Unbestimmte, aber zu allem, was da werden kann, Bestimmbare. Die „Materie" ist die Unterlage alles Werdens, ist das, woraus als dem Bestimmbaren durch ein anderes Bestimmendes ein (aus beiden zusammengesetztes) Ding wird. „Materie", „Stoff" ist also nicht gleichbedeutend mit Körper, sondern bezeichnet das an sich unbestimmte, bestimmbare Seinsprinzip des Körpers oder genauer jedes veränderlichen Dinges. Insofern dieses Bestimmbare zu etwas werden kann, wird es auch das Mögliche, die Potenz (δυνάμει ὄν) genannt.

B. Die Form. — Das Bestimmende wird Form genannt (nach der äußeren akzidentellen Form, durch welche die bildsame Materie zu dieser oder jener Figur bestimmt wird). Sie ist das dem Dinge selbst immanente Prinzip seines bestimmten Seins, ist dasjenige, was die Materie in dem Prozeß des Werdens innerlich vervollkommnet, ist das innere Seinsprinzip, wodurch ein Ding eben gerade das ist, was es ist. Insofern die Form dem Stoffe wirkliches Bestimmtsein gibt, wird sie auch das Wirkliche, Akt (ἐνεργείᾳ ὄν), genannt. Sie ist das

Prinzip der Tätigkeit. Genauer und klarer sind die Bezeichnungen des Bestimmbaren und des Bestimmenden.

Handelt es sich um ein nicht bloß akzidentell z. B. räumlich, sondern substanziell veränderliches Sein, dann besteht dessen Substanz aus Materie und Form. Erst ihre Einheit ist die Substanz, das konkrete Wesen. Weder die „erste" Materie noch die Form sind im eigentlichen Sinne des Wortes Substanz, ein Wesen, sondern nur die Einheit beider kann als solches bezeichnet werden. Miteinander bilden jene die spezifische Natur, die, insofern sie im Individuum wirklich ist, als Substanz, als bestimmtes Wesen sich darstellt. Dabei ist die Form das spezifizierende, und die Materie das individuierende Prinzip.

Bezüglich des Verhältnisses zwischen Materie und Form in dem Dinge ergeben sich folgende weitere Bestimmungen:

a) Die Materie ist zur Form wesentlich hingeordnet. Der Mangel der Form ist für sie nicht einfach Negation, sondern Negation dessen, was sein sollte, d. i. Privation (στέρησις).

b) Die Materie ist von der Form vorausgesetzt als Möglichkeitsgrund ihrer Verwirklichung; die Wirklichkeit selbst aber ist erst durch die Verbindung der Form mit der Materie bedingt. Es verhält sich somit die Materie zum Dinge als das potenzielle Prinzip (δύναμις), die Form dagegen als das aktuelle (ἐντελέχεια). Die Materie ist in der Wirklichkeit ohne die Form nicht denkbar, ist kein selbständig Seiendes, sondern nur Seinsprinzip. Eine Materie ohne jede Form (bestimmungslos) (ὕλη πρώτη) ist zwar die Voraussetzung aller wirklichen (veränderlichen) Substanzen; aber sie ist als solche allein für sich nie wirklich; sie ist seiend bloß in dem zusammengesetzten Sein als dessen potenzielles Prinzip.

c) Erst ein wirkliches Wesen kann eine Tätigkeit ausüben, ist einer Aktion fähig. Diese Tätigkeit kann gleichfalls als ἐντελέχεια bezeichnet werden; aber im Unterschied von der bloßen Aktualität der ἐντελέχεια πρώτη heißt das Tätigsein dieser ἐντελέχεια δευτέρα, ἐνέργεια.

C. Das dritte Seinsprinzip ist die bewegende Ursache. Diese kann überhaupt nie als bloße Potentialität gedacht werden; bewegende Ursache kann vielmehr nur ein wirkliches Wesen sein; denn nur ein wirkliches Wesen kann eine Tätigkeit überhaupt, folglich auch eine bewegende Tätigkeit ausüben. Fragt man nun, inwiefern die bewegende Ursache Prinzip des Seienden sei, so ist darüber folgendes zu bemerken:

a) Die Bewegung ist im allgemeinen zu definieren als Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit, als der Prozeß, wodurch das Mögliche zum Wirklichen wird; Bewegung ist gleich Veränderung.

Dabei muß aber unterschieden werden zwischen solchen Bewegungen, welche bereits ein bestimmtes Wirkliches voraussetzen und an diesem vorgehen, und solchen, die das Dasein oder Nichtdasein des Dinges selbst betreffen. Unter die erste Kategorie fallen die quantitative, die qualitative und die räumliche Bewegung (Zunahme und Abnahme — αὔξησις καὶ φθίσις, Umwandlung oder Alteration — ἀλλοίωσις, und Lokalbewegung — φορά. Zur zweiten Kategorie dagegen gehören das Werden oder die Generation (γένεσις) und das Vergehen oder die Korruption (φθορά).

b) Bei der quantitativen, qualitativen und räumlichen Bewegung findet also nur ein Übergang des Zustandes eines Wesens in einen anderen statt, während dagegen bei der Generation und Korruption ein Übergang vom Sein zum Nichtsein oder umgekehrt sich vollzieht. Insofern nun die von einer bewegenden Ursache ausgehende Bewegung etwas vom Nichtsein zum Sein überführt, ist jene Prinzip des Seienden. Und ein solches Prinzip ist zum Seienden notwendig erforderlich, weil eben nur durch die gedachte Bewegung das Werden, die Generation eines Dinges, ermöglicht ist. Da hierbei die Bewegung nur auf eine Materie ausgeübt werden kann, so ist der Terminus a quo in der Generation nicht das absolute Nichtsein, sondern nur das Nichtsein dessen, was durch die Generation entsteht. Und analog verhält es sich mit der Korruption. Daher gibt es weder ein absolutes Werden, noch ein absolutes Vergehen. Generatio unius est corruptio alterius, et corruptio unius est generatio alterius.

c) Mit dem Begriff der Bewegung, namentlich der Lokalbewegung, verbinden sich die Begriffe von Raum und Zeit.

α) Den Ort (τόπος) definiert Aristoteles als die feste Grenze des umschließenden Körpers gegen den umschlossenen, weshalb es nach ihm keinen leeren Ort gibt. Erweitert man den Begriff des τόπος so, daß man ihn auf alle Weltkörper ausdehnt, so gewinnt man damit den Begriff des Weltraumes. Der Raum ist somit nur in der Welt; außer dieser gibt es keinen Raum.

β) Die Zeit (χρόνος) dagegen definiert Aristoteles als die Zahl oder das Maß der Bewegung in bezug auf das Früher und Später. Die Zeit ist ohne Anfang und Ende, also ewig nach jeder Richtung, weil jedes Jetzt, jede Gegenwart, immer eine Vergangenheit und Zukunft in sich schließt, und sich daher kein Punkt findet, wo ein Stillstand der Zeit sich annehmen ließe.

D. Endlich folgt das vierte Seinsprinzip, der Zweck. Hierüber ist folgendes zu bemerken:

a) Zweck im allgemeinen ist dasjenige, worauf die Bewegung hingerichtet ist, was durch sie erreicht werden soll. Ohne solchen Zweck ist offenbar die Bewegung nicht denkbar. Der Zweck ist als solcher immer zugleich ein Gut, das durch die Bewegung erreicht werden soll; die Ratio boni läßt sich von dem Zweckbegriff nicht trennen.

b) Der Zweck kann mit der Form und mit der bewegenden Ursache zusammenfallen.

α) Mit der Form fällt er zusammen im Prozesse der Generation und der Korruption. Denn die Generation besteht ja gerade darin, daß die Materie zur Form „hinbewegt" wird. Die Form, oder vielmehr die Realisierung der Form in der Materie, ist also der Zweck der Generation. Und analog verhält es sich mit der Korruption, da ja auch diese in der Hinbewegung des Korrumpierbaren zu einer anderen Form besteht, nach dem Grundsatze: Corruptio unius est generatio alterius.

β) Mit der bewegenden Ursache dagegen fällt der Zweck zusammen, wenn und insofern er jene nicht physisch, sondern als Gegenstand des Verlangens bewegt; denn hier ist unstreitig die bewegende Ursache zugleich das Ziel, auf das die verlangende Bewegung hingerichtet ist.

c) Seinsprinzip ist der Zweck offenbar nur, insofern und insoweit als er mit der Form zusammenfällt, da er nur in diesem Sinne für die Konstituierung des Seienden erforderlich ist.

b) Kosmologie und Theologie.

A. Die Welt. 1. Ihre Ewigkeit. — Die Welt hat nach Aristoteles keinen Anfang genommen; sie ist ewig. Er sucht dies folgendermaßen zu beweisen:

a) Die Materie kann nicht entstanden sein; denn sie ist die Voraussetzung alles Entstehens, alles Werdens. Wäre die Materie entstanden, so hätte sie aus einer andern Materie entstehen müssen, diese wieder aus einer andern, usw. ins Unendliche. Letzteres kann aber nicht durchschritten werden. Die Materie kann ferner ursprünglich nicht formlos gewesen sein, weil die Materie nur in der Form wirklich ist. Folglich ist die Gesamtheit der Weltdinge nach Materie und Form zugleich unentstanden und ewig; d. h. die Welt als solche ist unentstanden.

b) Die Bewegung ist ewig. Denn hätte die Bewegung angefangen, so wäre vorher die Möglichkeit der Bewegung gegeben gewesen, und diese Möglichkeit hätte zur Wirklichkeit übergeführt werden müssen, wenn die Bewegung hätte beginnen sollen. Dies hätte

aber nur geschehen können durch Bewegung; es hätte somit die Bewegung schon da sein müssen, um beginnen zu können. Außerdem ist die Zeit ohne Anfang, und da die Zeit an die Bewegung gebunden ist, so muß auch die Bewegung ohne Anfang sein. Ist aber die Bewegung anfangslos oder ewig, so muß es auch das Bewegte — die Welt — sein.

Somit ist die Welt a parte ante ewig; aber eben deshalb ist sie es auch a parte post; denn die Zeit ist nicht bloß a parte ante, sondern auch a parte post ewig. Wie die Welt als Ganzes ingenerabel ist, so ist sie auch inkorruptibel. Generation und Korruption können nur innerhalb der Welt stattfinden, und auch hier beschränken sie sich bloß auf die Individuen und dehnen sich nicht auf Gattungen und Arten aus.

2. Endlichkeit der Welt. — Die Welt ist ferner, als Ganzes genommen, endlich, beschränkt. Es ist nämlich ein doppeltes Unendliches zu unterscheiden: das Unendliche der Potenz und das Unendliche der Wirklichkeit nach. Unendlich der Potenz nach ist dasjenige, was ins Endlose vergrößerungsfähig ist; unendlich der Wirklichkeit nach dagegen dasjenige, was so groß ist, daß es alle Vergrößerungsfähigkeit ausschließt. Nun ist es klar, daß die Welt nicht der Wirklichkeit nach unendlich sein könne; denn so groß wir auch deren Ausdehnung denken mögen, so kann sie möglicherweise doch immer noch größer sein. Nur der Potenz nach also kann sie unendlich sein. Was aber der Potenz nach unendlich, das ist der Wirklichkeit nach immer endlich. Daher muß die Welt in Wirklichkeit endlich, begrenzt sein.

Den ruhenden Mittelpunkt der Welt bildet die Erde. Über dem Feuerkreise, von dem die Erde an ihren äußersten Grenzen umgeben ist, beginnen die Himmelssphären. Die unterste ist die Mondsphäre, dann folgen die Sonnensphäre, darüber die fünf Planetensphären, und endlich der Fixsternhimmel. Die Himmelssphären bewegen sich in ewigem Kreislauf um die Erde. Dadurch ist alle Generation und Korruption, alle quantitative und qualitative Bewegung in der sublunarischen Region, d. i. in der Natur, mitbedingt. Letztere aber wirkt bei allen Veränderungen, die in ihrem Schoße vorgehen, immer und überall nach bestimmten Zwecken und beabsichtigt allenthalben das Beste.

3. Elemente. — In bezug auf die Körper, aus denen die Welt besteht, ist zu unterscheiden zwischen einfachen und gemischten Körpern. Erstere sind die Elemente: das Feuer, das nach oben, die Erde, die nach unten tendiert, das Wasser und die Luft, die die Mitte zwischen den beiden ersteren halten; letztere sind die Naturkörper, die aus den Elementen bestehen. Dazu kommt noch ein fünfter einfacher Körper (quinta essentia): der Äther, der sich vom Fixstern-

himmel bis zum Monde erstreckt, und aus dem die Himmelssphären und Himmelskörper gebildet sind. In dieser Region gibt es somit keinen Gegensatz der Elemente und daher auch keine Generation und Korruption.

Auf der Erde finden wir eine Stufenreihe von immer vollkommneren Wesen. Die unterste Stufe nehmen die leblosen Naturkörper ein. Dieselben haben ihre Entelechie in den verschiedenen Mischungsverhältnissen ihrer Elemente. Höher stehen die Pflanzen und vor allem die Tiere. Ihre Entelechie ist eine von dem Innern aus wirkende, sie bewegende Kraft, ist Lebensprinzip d. i. eine Seele. Während dieselbe sich aber bei den Pflanzen nur als erhaltende Kraft erweist, hat sie bei den Tieren auch Empfinden und Begehren. Auch besitzen die Tiere Sinne und können willkürlich ihren Ort verändern. Am höchsten steht die Seele des Menschen. Sie besitzt nicht nur die Fähigkeiten der Pflanzen- und Tierseele, sondern im Unterschied von diesen auch das Vermögen der Erkenntnis. Der Mensch, und zwar speziell der Mann ist das höchste Gebilde auf Erden. Alle anderen Bildungen der Natur, das Weib mit inbegriffen, sind nur Versuche dazu.

B. Gott. — Über der Welt steht Gott. Das Dasein desselben erweist Aristoteles in folgender Weise:

a) Jede Bewegung setzt eine bewegende Ursache voraus. Ist diese wiederum bewegt, so rekurriert dieselbe Voraussetzung, und so fort. Man kann aber in der Reihe der bewegenden Ursachen nicht ins Unendliche gehen, weil das Unendliche nicht durchschritten werden kann. Es muß daher notwendig ein erster Beweger angenommen werden, der als solcher nicht mehr (von einem andern) bewegt ist, und von dem in letzter Instanz alle Bewegung ausgeht. Dieser erste unbewegte Beweger (πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον) ist Gott.

b) Die Aktualität ist an sich genommen der Natur nach früher als die Potenzialität. Denn das Potenzielle setzt eine wirkliche Ursache voraus, da nur eine solche es verwirklichen kann. Da nun die Potenzialität der Materie und diese selbst ewig ist, so muß über dieser auch eine ewige Aktualität, eine ewige Entelechie vorausgesetzt werden. Und diese ist Gott. Gott existiert also.

Daraus ergeben sich folgende göttliche Eigenschaften:

a) Gott ist reine Aktualität, reine Entelechie. Er schließt jede Zusammensetzung aus Materie und Form, aus Aktualität und Potenzialität aus. Bestünde Gott aus Materie und Form, dann wäre er geworden, und werden hätte er nur können durch eine höhere Ursache, die die Materie zur Form hinbewegt hätte. Gott wäre da nicht mehr der erste Beweger. Er ist somit reine Form und reine Energie.

b) Gott ist daher auch zu denken als absolut einfaches Sein. Wäre er zusammengesetzt, dann hätte er eine Größe (Quantität). Diese Größe müßte dann entweder unendlich oder endlich sein. Unendlich kann sie nicht sein, weil eine actu unendliche Größe nicht möglich ist. Endlich könnte sie gleichfalls nicht sein, weil dann auch Gottes Kraft eine endliche wäre, und er somit nicht in unendlicher Zeit bewegen könnte. Folglich schließt Gott alle quantitativen Teile aus; er ist absolut einfach und darum auch unveränderlich.

c) Gott kann nur Einer sein; denn das Prinzip der Vielheit ist die Materie, insofern sie der Grund der Individualität der Dinge Einer Art ist. Von Gott ist aber alle Materie ausgeschlossen. Ebenso ist Gott nichts entgegengesetzt. Denn ein Gegensatz kann zwischen zwei Dingen nur unter der Bedingung stattfinden, daß sie eine gemeinsame Materie haben, innerhalb derer die entgegengesetzten Formen sich befinden. In Gott ist aber keine Materie. Gott ist reiner Geist (νοῦς).

d) Endlich ist Gott absolutes Leben, eben weil er absolute Aktualität oder Entelechie ist. Er genügt sich allein und ist durch sich allein glückselig; er bedarf keiner äußeren Güter; er ist sich selbst das höchste Gut.

Daran schließen sich folgende weitere Lehrbestimmungen an:

a) Gott ist erkennend. Aber seine Erkenntnis geht nicht, wie die menschliche, auf etwas, was außer ihm ist, auf Außergöttliches. Denn das Erkannte ist insofern vornehmer als das Erkennen, als letzteres vom ersteren abhängig ist. Würde also Gott Außergöttliches erkennen, so gäbe es etwas, was vornehmer wäre als Gott. Das ist aber unzulässig. Dazu kommt noch, daß es in bezug auf manches vorzüglicher ist, es nicht zu erkennen, insofern es nämlich zu niedrig ist, um der Erkenntnis würdig zu sein. Das Objekt der göttlichen Erkenntnis ist also nur Gott allein; denn würdig der göttlichen Erkenntnis ist wiederum nur Gott. Folglich erkennt Gott bloß sich selbst, und so ist denn in ihm das Erkennende und das Erkannte ein und dasselbe. Gott ist Νόησις, und zwar Νόησις νοήσεως, das Denken des Denkens.

b) Gott ist ferner wollend; aber diese Willenstätigkeit ist in ihm nicht zu denken als ein Streben nach Gütern, die man noch nicht hat, die man aber zu besitzen wünscht, um durch sie vollkommener und glücklicher zu sein. Denn Gott ist ja an sich schon im Besitze aller Güter, weil er selbst das höchste Gut ist. In diesem Sinne ist also Gott kein aktives Leben, kein πράττειν zuzuschreiben, d. h. Gottes Leben ist in diesem Sinne kein aktives, sondern ein rein kontemplatives. Er will und liebt nur sich selbst und ist im Anschauen und Wollen seiner selbst glücklich.

C. Gott und Welt. Gott ist kein ποιεῖν zuzuschreiben in dem Sinne, als würde er von außen her die Materie zur Welt gestalten in analoger Weise, wie der menschliche Künstler den Stoff von außen her zum Kunstwerk gestaltet. Als solcher Weltkünstler im Sinne Platons ist Gott nicht zu denken. Was die Bewegung betrifft, die von Gott ausgeht, so bewegt Gott die Dinge als Gegenstand ihres Verlangens.[1]) Gott ist nämlich als die Urform zugleich auch das höchste Ziel aller weltlichen Dinge; diese verlangen nach ihm und suchen ihm ähnlich zu werden, und das ist eben der Grund ihrer Bewegung, weil sie gerade durch ihre Bewegung zur Verähnlichung mit Gott gelangen. Gott gleicht demnach in seinem Verhältnisse zur Welt dem Heerführer; denn wie die Ordnung im Heere in letzter Instanz von diesem abhängt, so ist auch die Ordnung in der Welt zuhöchst in Gott als in dem höchsten Ziele aller Wesen begründet.

Als erster Beweger bewegt Gott notwendig ewig und einheitlich. Folglich muß auch die Bewegung, die von Gott ausgeht, eine notwendige, ewige und einheitliche sein. Deshalb kann diese Bewegung nur Lokalbewegung sein, denn nur diese kann möglicherweise die gedachten Eigenschaften besitzen. Aber auch die Lokalbewegung kann diese Eigenschaften nur unter der Bedingung haben, daß sie entweder geradlinig ins Unendliche fortgeht, oder daß sie Kreisbewegung ist. Erstere ist nicht möglich, folglich bleibt nur letztere. Und diese ist die Kreisbewegung des Fixsternhimmels, durch die dann sukzessiv wieder die Kreisbewegungen der unteren Himmelssphären bedingt sind.

Als erster Beweger ist somit Gott nicht in, sondern über der Welt, und zwar über ihrem äußersten Umkreis, über dem Fixsternhimmel. Nur die Bewegung des Fixsternhimmels geht unmittelbar von Gott aus. Von den unteren Himmelssphären hat wiederum jede ihren eigenen Beweger, der ganz in der gleichen Weise wie der erste Beweger d. h. als reine Entelechie, als reiner Νοῦς zu denken ist. —

Trotz der Fülle des Wahren, die sich in der Theologie des Aristoteles findet, ist sie doch nicht ohne Mängel, namentlich was das Verhältnis Gottes zur Welt betrifft. Von der nur sich beschauenden theoretischen Vernunft, die alles Tun und Handeln ausschließt, ist nicht zu begreifen, wie sie irgend welchen Einfluß auf die Welt auszuüben vermöchte, geschweige denn ihr Schöpfer sein könnte. Es liegt hier eine von Aristoteles nicht gelöste Schwierigkeit vor.

---

1) Über die Lehre des Arist. betreffs der Art der Einwirkung Gottes auf die Welt (und damit auch, ob er eine wirkliche (ewige) Schöpfung annehme) herrscht keine übereinstimmende Auffassung.

c) Psychologie.

1. Um den Begriff der Seele zu bestimmen, geht Aristoteles von dem Prinzip aus, daß jedes spezifisch bestimmte Wesen aus Materie und Form bestehe, folglich auch das lebende Wesen. Demnach gilt ihm bei letzterem das Lebensprinzip oder die Seele als Form oder als erste Entelechie, der Leib dagegen als Materie. Doch kann sich nicht jeglicher Körper wie Materie zur Seele verhalten, sondern nur ein physischer, und zwar auch hier wiederum nur ein solcher, der möglicherweise Träger des Lebens sein kann, d. i. ein organischer.

Demnach ist die Seele zu definieren als die erste Entelechie des organischen Körpers. Als Form oder erste Entelechie ist sie das Prinzip aller Bewegung und aller Tätigkeit im Leibe, sowie auch der Zweck des letzteren, weshalb denn auch die gesamte Organisation des Leibes auf die Seele angelegt ist.

Die organisch lebenden Wesen stufen sich ab in Pflanzen, Tiere und Menschen. Demnach sind denn auch drei Arten von Seelen zu unterscheiden: Pflanzenseele, Tierseele, Menschenseele.

2. Im Menschen unterscheidet Aristoteles: a) die vegetativen Kräfte (τὸ θρεπτικόν), b) das Begehrungsvermögen (τὸ ὀρεκτικόν), c) die Bewegungskraft (τὸ κινητικόν κατὰ τόπον), d) das sinnliche Wahrnehmungsvermögen (τὸ αἰσθητικόν) und endlich e) die Vernunft (τὸ διανοητικόν). Die vier erstgenannten Vermögen kommen auch den Tieren zu; die Vernunft ist das unterscheidende Merkmal zwischen Tier und Mensch. Das Begehrungsvermögen nimmt an der Vernunft teil, insofern dessen Bestrebungen mit der letzteren in Einklang gebracht werden können. Es teilt sich in zwei Teile, in die Konkupiszibilität (τὸ ἐπιθυμητικόν) und in die Iraszibilität (τὸ θυμητικόν), je nachdem es entweder einfach das Gute anstrebt, oder gegen die Hindernisse, die der Erreichung des Guten im Wege stehen, sich auflehnt.

3. Die sinnliche Erkenntnis wird vollzogen von den fünf äußeren und dem Gemein-Sinn, der alle sinnliche Erkenntnis zusammen umfaßt (das sinnliche Bewußtsein). Alle Sinne sind an körperliche Organe gebunden und können nur in Einheit mit diesen betätigt werden.

Für die Betätigung des sinnlichen Wahrnehmungsvermögens ist ein Objekt vorausgesetzt, das auf die Sinne wirkt. Durch die Einwirkung des Objektes auf den Sinn entsteht im sinnlichen Wahrnehmungsvermögen ein sinnliches Erkenntnisbild (εἶδος αἰσθητόν) von dem Gegenstande, und durch dieses nehmen wir den Gegenstand nach seiner Erscheinung wahr. In Kraft der Phantasie vermögen wir jenen Gegenstand auch dann noch vorzustellen, wenn er

nicht mehr auf die Sinne wirkt, und das Gedächtnis behält endlich jene Bilder und vermag sich selber wieder zu erinnern, und zwar entweder unwillkürlich oder auch willkürlich, weshalb zu unterscheiden ist zwischen μνήμη und ἀνάμνησις, welche letztere nur dem Menschen, nicht auch dem Tiere zukommt.

4. Der Verstand (νοῦς), an sich eine „unbeschriebene Tafel", setzt zu seiner Betätigung die sinnliche Vorstellung voraus, und seine Funktion besteht darin, die Objekte der letzteren nach ihrem Wesen zu erfassen. Durch Abstrahieren von den sinnlichen und individuellen Eigentümlichkeiten schafft der Verstand eine intelligible Erkenntnisform (εἶδος νοητόν) von dem Gegenstande, in der er diesen nach seinem intelligibeln Sein auffaßt, und dadurch erkennt er ihn dann nach seinem Wesen. In erster Hinsicht ist er leidender Verstand (νοῦς παθητικός), in letzter dagegen tätiger Verstand (νοῦς ποιητικός).

a) Der tätige Verstand macht das an sich bloß der Möglichkeit nach Intelligible in dem sinnlichen Bild der Wirklichkeit nach intelligibel, indem er durch Abstraktion das Objekt seiner sinnlichen Hülle entkleidet und so dessen Wesen erkennbar macht. Er verhält sich zu ihm wie das Licht zum Beleuchteten.

b) Der leidende (mögliche) Verstand dagegen, an sich passiv, sodaß er der Anregung durch das intelligible Objekt bedarf, nimmt die durch den tätigen Verstand abstrahierten intelligibeln Formen in sich auf und erkennt dadurch das intelligible Sein, das Wesen der sinnlichen Objekte. Er kann „alles werden". Er verhält sich daher zum tätigen Verstande, der „alles wirkt", wie die Potentialität zur Aktualität. Diese beiden Verstandeskräfte werden von Aristoteles scharf geschieden: der passive Verstand entsteht und vergeht mit dem Körper, der tätige kommt „von außen" (θύραθεν), ist frei von aller Passivität, ist stets aktiv; er betätigt sich ohne leibliches Organ, ist unabhängig vom Körper und überlebt denselben. Das innere Verhältnis dieser Kräfte zu einander und zur Seele bleibt dunkel und ungeklärt.

5. Über den Ursprung der Menschenseele lehrt Aristoteles, daß die vegetativ-sensitive Seele für sich genommen allerdings auf dem Wege der Zeugung entstehe, daß dagegen die vernünftige Seele, der νοῦς, von außen (θύραθεν) in den Leib komme. Wie das zu verstehen sei, ist nicht klar. Die einen behaupten, Aristoteles habe damit sagen wollen, die vernünftige Seele werde dem Leibe von Gott eingeschaffen; die anderen dagegen fassen die Sache so, daß der νοῦς einfach dem Leibe präexistiert habe, wonach also Aristoteles in dieser Frage einfach an Platon sich angeschlossen hätte. Die erstere Ansicht kann wohl nicht als richtig anerkannt werden, da Aristoteles sonst nirgends auch nur an-

deutungsweise von einer Schöpfung spricht. Es bliebe somit nur die zweite Annahme übrig.

Über die Unsterblichkeit der Seele lehrt Aristoteles: Die vegetativ-sensitive Seele für sich genommen stirbt mit dem Leibe, der νοῦς dagegen ist ἀίδιος καὶ ἀθάνατος. Er nimmt also die Unsterblichkeit des νοῦς in thesi an, verbreitet sich aber darüber nicht weiter.

3. Die aristotelische Ethik, Staatslehre und Kunstphilosophie.

1. Ethik. — Ziel aller menschlichen Tätigkeit ist das höchste Gut des Menschen, das in der Glückseligkeit besteht. Darnach strebt der Mensch mit Notwendigkeit; die Erfahrung lehrt das schon. Wenn es sich dagegen um die Mittel zum Zwecke handelt, so kann der Mensch das eine Mittel dem anderen vorziehen, d. h. er kann wählen, er ist in dieser Richtung frei. Zur Wahl (προαίρεσις) aber wirken immer zwei Vermögen zusammen: der Verstand und der Wille; ersterem fällt die Überlegung, letzterem der Wahlakt selbst zu.

Die Glückseligkeit ist nach Aristoteles nicht im Genuß, sondern in der Tätigkeit (ἐνέργεια), in der Entfaltung aller Kräfte, gegeben, und zwar in jener Tätigkeit, die dem Menschen vor allen anderen Wesen eigentümlich ist, — in der tugendhaften Tätigkeit. Der Genuß ist erst die natürliche Folge der letzteren. Nur der Tugendhafte als solcher ist glücklich. Doch ist damit nur das wesentliche Moment des Glückseligkeitsbegriffes festgestellt. Zur vollen Integrität der Glückseligkeit gehört noch: a) Daß die Lebenszeit des Menschen das gewöhnliche Maß erreiche; denn „Eine Schwalbe macht keinen Sommer"; eine zu kurze Zeit genossene Glückseligkeit ist keine Glückseligkeit; b) daß der Mensch auch keinem leiblichen Leiden unterworfen und hinreichend mit äußeren Glücksgütern ausgestattet sei; wer im Elend leben muß, kann nicht glücklich sein; c) daß endlich der Mensch auch Freunde habe; denn der Umgang mit solchen trägt viel zu einem glücklichen Leben bei.

Die Tugend fällt unter die Kategorie des Habitus (ἕξις) und besteht daher im allgemeinen darin, daß der Mensch die ihm eigentümlichen Vernunfttätigkeiten dauernd mit Leichtigkeit, Fertigkeit und Festigkeit ausübt, weshalb sie auch nicht gelehrt, sondern nur durch fortgesetzte Übung errungen werden kann. Es ist jedoch zu unterscheiden zwischen dianoetischen und ethischen Tugenden, je nachdem sie entweder der Vernunft für sich allein, oder dem an der Vernunft partizipierenden Teil der Seele, dem Willen, angehören.

a) Die dianoetischen, die vollkommeneren, Tugenden sind wieder in zwei Kategorien zu scheiden, in solche, die der praktischen und

solche, die der spekulativen Vernunft angehören. Unter die erstere Kategorie fallen die *Kunst* und die *Klugheit*, unter die letztere die *Intelligenz*, die *Wissenschaft* und die *Weisheit*.

b) Die *ethischen* Tugenden dagegen beziehen sich teils auf die πάθη (Leidenschaften), teils auf das Handeln, insofern sie die ersteren oder das letztere der Vernunft gemäß ordnen und leiten. Das Charakteristische dieser Tugenden ist, daß sie die rechte *Mitte* einhalten zwischen zwei entgegengesetzten Fehlern, wovon der eine das Übermaß (ὑπερβολή), der andere den Mangel (ἔλλειψις) bezeichnet. Die hauptsächlichsten ethischen Tugenden sind Tapferkeit, Mäßigkeit und *Gerechtigkeit* (austeilende und ausgleichende).

Der *Rangordnung* nach steht die Tugend der *Weisheit*, weil sie die höchste Stufe der spekulativen Denktätigkeit bezeichnet, obenan. Wenn daher die Glückseligkeit in der tugendhaften Tätigkeit liegt, und folglich die höchste Tugend auch die höchste Glückseligkeit bedingt, so ist klar, daß nicht das *aktive* Leben, in dem die ethischen Tugenden zur Geltung kommen, die höchste Glückseligkeit in sich schließe, daß dieses Prärogativ vielmehr dem *kontemplativen* Leben, das durch die Weisheit bedingt ist, zugeteilt werden müsse.

Demnach schließt das *rein spekulative* Denken, die θεωρία, den höchsten Grad der Glückseligkeit in sich. Durch die θεωρία nähert sich der Mensch dem Göttlichen; denn wenn die Götter in der *Erkenntnis* ihrer selbst glücklich sind, so ist auch der Mensch glücklich in der bloßen Erkenntnis des Übersinnlichen, wie sie in der θεωρία gegeben ist. Nicht alle Menschen können diese Glückseligkeit erreichen, die meisten Menschen müssen sich begnügen mit der Glückseligkeit des aktiven Lebens; aber das Ideal muß für die Menschheit immer die θεωρία sein.

2. *Staatslehre.* — Zur Erreichung der Glückseligkeit ist der Mensch auf die Beihilfe anderer angewiesen, und darum ist der Mensch von Natur aus auf die Gesellschaft, auf das gesellschaftliche Leben angelegt. (Ἄνθρωπος φύσει ζῷον πολιτικόν). Der gesellschaftliche Verband beginnt mit der Familie und findet seine Vollendung im Staate. Dieser steht höher als die einzelnen für sich genommen, in dem Sinne, wie das Ganze höher steht als die Teile.

Die *Aufgabe* der Glieder des Staates ist es, sich zu tüchtigen und brauchbaren Staatsbürgern heranzubilden. Den Weg hierzu zeigt ihnen die Ethik. Die Ethik ist daher eigentlich nur ein Teil der Politik. Die Tugend ist wesentlich Bürgertugend, auf einen höheren transzendenten Zweck ist sie nicht hingeordnet.

Die *Aufgabe des Staates* dagegen ist es, die Staatsbürger zu jener *Glückseligkeit* zu führen, welche ihnen die Ethik als Ziel

ihres Strebens vorstellt, also einerseits die Menschen zu guten, tugendhaften Staatsbürgern heranzubilden, und andererseits den Wohlstand der letzteren zu fördern, da ja zur Glückseligkeit nicht bloß Tugend, sondern auch Gesundheit und äußere Güter erforderlich sind.

Innerhalb des Staates sollen Familie und Eigentum aufrecht erhalten bleiben. Beide sind der Natur nach früher als der Staat, dürfen also von diesem nicht absorbiert werden.

Auch für Aristoteles ist die Sklaverei ein vollkommen berechtigtes Institut. Wer von Natur aus nicht zur eigenen Einsicht, sondern nur zum Gehorsam befähigt sei, der sei dazu bestimmt, Sklave zu sein.

In politischer Beziehung unterscheidet Aristoteles drei normale Staatsverfassungen: Monarchie, Aristokratie und Timokratie; Ausartungen hiervon sind die Tyrannis, die Oligarchie und die Ochlokratie. Die Staatsform soll sich im einzelnen Falle nach den eigentümlichen Gesamtverhältnissen des Staates richten. Das Herrschende soll im Staate das Gesetz und dieses allein sein. Je mehr dieses Prinzip im Staate zur Geltung kommt, umsomehr steigert sich die Blüte des letzteren.

3. Kunstlehre. — Die Kunst nimmt eine Mittelstellung ein zwischen Wissenschaft und Leben. Die künstlerische Tätigkeit ist ein ποιεῖν, ein Schaffen. Die Künste sind entweder nützliche oder nachahmende. Erstere dienen dem praktischen Leben, wie z. B. die Baukunst, Heilkunst, Staatskunst, die zweite Art der Künste dagegen der Erholung. Ihr Gegenstand ist das Schöne, das sie in idealisierender Nachahmung des Stetigen, Typischen (Form) in der Natur zur Darstellung bringt.

Von den einzelnen schönen Künsten behandelt Aristoteles nur die Poesie und speziell die Tragödie. Er bezeichnet dieselbe als „Darstellung einer ernsten und abgeschlossenen Handlung, von einem gewissen Umfang, in anmutiger Sprache . . . durch handelnde Personen, nicht durch Erzählung, die durch Mitleid und Furcht eine Reinigung der Leidenschaften bewirkt". Am besten deuten wir wohl die letzten Worte so, daß wir sagen: Die Tragödie soll uns mit Mitleid erfüllen mit den leidenden Helden und mit Furcht vor jeder Leidenschaft. Das Trauerspiel soll uns aber auch lehren, wie man verschuldetes oder unverschuldetes Unglück mit Unterwerfung unter einen höheren Willen ertragen soll. So bewirkt die Tragödie in Wirklichkeit eine Reinigung der Leidenschaften.

4. Die peripatetische Schule.

Die Schüler des Aristoteles, Peripatetiker genannt, bekundeten ein ganz besonderes Interesse für ethische und naturwissenschaftliche

Fragen. Dies zeigt sich vor allem bei Theophrast von Lesbos (287), den Aristoteles selbst als seinen Nachfolger im Lehramte bestellt haben soll. In der Logik führte er mit Eudemos die hypothetischen und disjunktiven Schlüsse ein und war außerdem berühmt durch seine naturgeschichtlichen Kenntnisse; er schrieb zwei Werke über die Pflanzen. Die interessante Schrift „Ethische Charaktere“ ist wahrscheinlich ein Auszug aus seinen verlorenen ethischen Schriften. Auf Theophrast folgte Straton von Lampsakos († 225). Er zeichnete sich ebenfalls durch große Naturkenntnisse aus, huldigte im übrigen einer pantheistischen Richtung. Er wird der „Physiker“ genannt, weil er die aristotelische Lehre naturalistisch umbildete. Genannt seien noch der schon erwähnte, um die Logik verdiente Eudemos. Er will nur dasjenige als ein Gut gelten lassen, was zur Betrachtung Gottes dienen könne; ferner Aristoxenos von Tarent, der älteste und bedeutendste griechische Musiktheoretiker, und Dikäarch, der das praktische und politische Leben betonte. Nach Cicero soll er die Organismen für vorübergehende Individualisierungen einer allgemeinen sensitiven Lebenskraft gehalten haben. Verdient machte sich Andronikos von Rhodos (70 v. Chr.) durch Ordnung der Bücher des Aristoteles. Der berühmteste Peripatetiker in der Zeit nach Christus (um 200) war Alexander von Aphrodisias als Ausleger des Aristoteles. Man nannte ihn den Exegeten κατ' ἐξοχήν. Er identifiziert den tätigen Verstand mit Gott und leugnet konsequent jede individuelle Unsterblichkeit.

Dritte Periode.

Die nacharistotelische Philosophie.

Mit dem Untergang der griechischen Freiheit in der Schlacht von Chäronea (338) tritt auch die griechische Philosophie in die Periode des Niedergangs ein. Mit dem Verlust der äußeren litt auch die innere, geistige Selbständigkeit. Von nun an zeigt die Philosophie in ihren Bestrebungen nicht mehr wie bisher ein vorzugsweise spekulatives Interesse; ihre Tendenz ist in erster Linie auf das praktische Leben gerichtet. Aber nicht mehr steht der abhängig gewordene Staat, der auch das innere Gleichgewicht verloren hatte, im Mittelpunkt des Lebens und der Ethik, sondern der Einzelne und sein Glück. Und dieses Glück sucht der „Weise“ nicht mehr in öffentlicher Betätigung, sondern in der Zurückgezogenheit des Privatlebens. So suchen das Glück, nur auf verschiedenen Wegen, die Stoiker und die Epikureer. Bei vielen begünstigte dieses Zurücktreten einer energischen theoretischen Spekulation das Hervortreten eines starken Skeptizismus; andere hielten an der

Wahrheitserkenntnis fest, brachten es aber nur zu einer systemlosen Auswahl und Zusammenstellung einzelner Lehren früherer Philosophen: Eklektizismus.

I. Der Stoizismus.

P. Barth, Die Stoa (Frommanns Klassiker).

Allgemeines.

Der Begründer des Stoizismus war Zenon aus Kition auf Cypern (um 342 334—270/262 v. Chr.), ein Schüler des Kynikers Krates, des Megarikers Stilpon und des Akademikers Polemon. Er errichtete seine Schule in der Stoa poikile, einer mit Gemälden des Polygnot gezierten Säulenhalle in Athen: daher der Name „Stoizismus". Auf ihn folgten dann als Vorsteher der Schule: Kleanthes von Assos († ca. 232 v. Chr.) und Chrysippos von Soli oder Tarsus in Cilicien (um 280—208 v. Chr.), ein außerordentlich fruchtbarer Schriftsteller.

Später („mittlere Stoa") Panaitios von Rhodos (ca. 180—110), der Lehrer zahlreicher römischer Stoiker, der manche Lehren der alten Stoa, zum Teil unter platonischem und aristotelischem Einfluß, änderte; sein bedeutendster Schüler war Poseidonios aus Apamea (Syrien) (135—51 v. Chr.); auf Rhodos war auch Cicero sein Schüler, der in seiner Schrift „Über die Pflichten" an die Lehren des Poseidonios sich anschloß. Der „neueren Stoa" gehören an: L. Aenaeus Seneca (um 3—65 n. Chr.), Erzieher Neros, der Sklave Epiktet aus Phrygien (bis 94 n. Chr. in Rom, dann in Nikopolis in Epirus) und der Kaiser Marc Aurel (121—180). Während die Schriften der älteren Stoiker größtenteils verloren gingen, sind von den späteren zahlreiche, manche ganz vollständig erhalten. So von Seneca Dialogi, De beneficiis, De clementia; von Epiktet das Encheiridion und 4 Bücher seiner „Diatribai" (beide von seinem Schüler Arrian niedergeschrieben), von Marc Aurel „Selbstgespräche".

Die Stoiker schieden die Philosophie in drei Teile: die Logik, die Physik und die Ethik. Letztere bildet den Hauptteil des philosophischen Systems, die beiden ersteren Teile sind ihr untergeordnet.

1. Die stoische Logik.

1. Die Stoiker lassen die intellektuelle Erkenntnis, wie Aristoteles, aus der sinnlichen Wahrnehmung entspringen. Somit ist der Anfang aller Erkenntnis die αἴσθησις, bei deren Entstehung das erkennende Subjekt sich rein rezeptiv und in diesem Sinne leidend verhält. Aus den sinnlichen Wahrnehmungen entstehen Erinnerungen, daraus Erfahrung und aus dieser dann die Begriffe.

2. Die Begriffsbildung ist doppelter Art: eine direkt-spontane und eine reflexive. Aus einer Vielheit von sinnlichen Vorstellungen entstehen in uns durch natürliche Spontaneität gewisse allgemeine Begriffe; diese heißen προλήψεις. Erst in zweiter Linie tritt dann die reflexive Denktätigkeit ein und bildet auf der Grundlage der sinnlichen Vorstellungen und der προλήψεις die Reflexivbegriffe, die im Unterschied von den προλήψεις als ἔννοιαι bezeichnet werden.

3. Die Begriffe sind jedoch etwas rein Subjektives; sie werden zwar durch Abstraktion gebildet; es entspricht ihnen aber in der Objektivität kein Sein. Die Stoiker bestreiten sowohl die platonische, als auch die aristotelische Ansicht von der objektiven Realität der Begriffe. Sie stehen daher in dieser Beziehung auf dem Boden des reinen Empirismus und sind Vorläufer der Nominalisten des Mittelalters.

4. Dennoch halten die Stoiker eine Gewißheit der Erkenntnis für möglich. Wir können und dürfen, so lehren sie, nicht an allem zweifeln; wir können über die Wahrheit unserer Erkenntnis gewiß werden. Das Kriterium der Wahrheit unserer Erkenntnis aber ist die κατάληψις, die kataleptische Vorstellung. Sie besteht darin, daß eine Vorstellung mit solcher „Greifbarkeit", Klarheit und deshalb Überzeugungskraft in uns auftritt, daß ihre Wahrheit vernünftigerweise nicht mehr geleugnet werden kann. Eine solche φαντασία καταληπτική ist also sicher wahr und muß als wahr betrachtet werden, während die φαντασία ἀκατάληπτος immer mehr oder minder unsicher ist. Insofern ein Abwägen und Prüfen von seiten des Verstandes dabei mehr oder weniger betont wird, kommt in den stoischen Sensualismus ein rationalistisches Element hinein. Damit steht in Einklang, daß die proleptischen, gemeinsamen Vorstellungen öfter als angeboren (nur der Fähigkeit nach) bezeichnet werden.[1]) Die letzte Entscheidung über die Anerkennung der kataleptischen Vorstellung gibt der Wille.

Die aristotelischen Kategorien werden auf vier zurückgeführt: Substanz, Beschaffenheit, Verhalten und Relation.

In der Lehre vom Urteil werden außer dem kategorischen auch das disjunktive, hypothetische und kopulative behandelt, denen die Lehre der entsprechenden Syllogismen folgt.

2. Die stoische Physik.

Dem Sensualismus der stoischen Erkenntnislehre entspricht der Materialismus als Welterklärung. In Anlehnung an Heraklit lehren sie im Gegensatz zur dualistischen Auffassung von Platon und

1) Doch ließe sich diese Bezeichnung auch der sensualistischen Auffassung anpassen, insofern in der gemeinsamen Anlage zur Bildung der proleptischen Vorstellungen nichts über deren Inhalt gesagt wird, der vollständig aus der Erfahrung geschöpft sein kann, allerdings durch eine spontane Tätigkeit.

Aristoteles: Das Körperliche allein ist wirklich; denn nur das Körperliche kann wirken und leiden. Nicht körperlich sollen nur der leere Raum, Ort und Zeit und das bloß Gedachte (oder der sprachliche Ausdruck), dagegen körperlich selbst der Geist, die Gottheit und die Seele sein, wenngleich anderer Art als die Materie und der Leib. Chrysipp hat selbst Tugend und Laster als körperlich bezeichnet.

Diese materialistische Weltauffassung der Stoiker ist aber zugleich Pantheismus; das Materielle ist zugleich höchstes Vernunftwesen. Dann allerdings nehmen die Stoiker bei der Erklärung der Welt zwei Prinzipien an: die Materie (πάσχον) und Gott (ποιοῦν). Aus der Wirksamkeit dieser beiden, der Kraft im Stoff, ergibt sich alles. Diese beiden Prinzipien sind eben der Substanz nach nicht verschieden, sondern eins (Monismus). Demnach ist Gott die Seele der Welt, die Welt aber der Leib Gottes. Ihr Wesen läßt sich folgendermaßen bestimmen:

a) Als wirkende Ursache der Welt ist Gott zu denken als eine ätherisch feurige Natur (πνεῦμα), die als Wärme das ganze Universum durchdringt und dadurch dessen Wirklichkeit bedingt. Es sind aber zwei Seiten der ewigen Feuernatur zu unterscheiden. Nach der einen Seite ist sie ganz in die Materie versenkt; nach der anderen erhebt sie sich darüber und ist in einem gewissen Grade selbständig. Das ist der reine leuchtende Äther, der an der oberen Grenze der Welt sich befindet. Dieser ist somit das ἡγεμονικὸν μέρος, der alles beherrschende Teil, der Gottheit.

b) Als gestaltende Ursache der Welt dagegen ist Gott zu denken als allgemeine Weltvernunft, die nach dem ihr immanenten Gesetze der Zweckmäßigkeit das Universum ordnet. Als Weltvernunft schließt Gott alle Ideen oder Keimformen der Weltdinge (λόγοι σπερματικοί) in sich; diese verhalten sich wie Samen, die durch Gottes Wirksamkeit zur Verwirklichung und Offenbarung in den besonderen Weltdingen gelangen. Der eigentliche Träger der Weltvernunft ist das ἡγεμονικὸν μέρος der Gottheit, der Zeus der Mythologie.

c) Die Weltentstehung ist derart zu erklären, daß das göttliche Urfeuer, das als solches von den Stoikern auch als allgemeine Naturkraft (φύσις) bezeichnet wird, sich zu Luft, Wasser und Erde verdichtet, und dann aus diesen Elementen die Dinge herausgebildet werden. Doch nehmen die Stoiker auch einen Rückgang der Elemente in das Urfeuer an und reproduzieren somit in dieser Beziehung die Lehre des Heraklit. Demgemäß lehren sie, daß nach Ablauf einer Periode in einem allgemeinen Weltbrande alles in Feuer aufgehen werde, worauf dann immer wieder von neuem dieselbe Welt entstehe.

Die Welt ist somit nach den Stoikern, als Ganzes genommen, Gott, und darum legen sie ihr alle denkbaren auszeichnenden Prädikate bei. Sie ist ihnen das Beste und Vornehmste, was sich denken läßt;

sie ist vernünftig, weise und aller Schönheit Fülle. Auch ihre Bestandteile müssen in Rücksicht auf die in denselben hervortretende göttliche Kraft als untergeordnete Götter betrachtet werden, und in diesem Sinne ist die gesamte Mythologie zu erklären.

Fatum. — Weil Gott die Weltvernunft ist, so offenbart er sich im Weltlauf als Vorsehung (πρόνοια), die alles leitet. Die Wirkung dieser Pronoia ist aber die εἱμαρμένη, das Fatum. Weil nämlich Gott als Weltvernunft alles leitet, so hat alles, was in der Welt geschieht, seine Ursache, und diese Ursachen sind durch einen stetigen, unbrechbaren Zusammenhang miteinander verkettet, so daß nichts anderes und nichts auf eine andere Weise erfolgen kann, als es durch diese Verkettung der Ursachen notwendig bestimmt ist. Es kann somit auch von einer Willensfreiheit des Menschen nicht die Rede sein; nur daß die Seele keinem äußeren Zwang unterliegt. Andererseits haben manche Wendungen, wie z. B. das Wort Marc Aurels „Lösche die störende Vorstellung aus", nur einen rechten Sinn bei Annahme einer indeterministischen Willensfreiheit.

Das Übel. — Daß ungeachtet der göttlichen Vorsehung doch das Übel und das Böse in der Welt da ist, erklärt sich daraus, daß das Gute ohne das Böse gar nicht bestehen kann. Wie sei denn Gerechtigkeit, Tapferkeit, Mäßigkeit möglich ohne Ungerechtigkeit, Feigheit, Unmäßigkeit! Gott wolle daher allerdings nur das Gute und Vollkommene; aber das Böse sei mit dem Guten und Vollkommenen untrennbar verbunden und könne daher in der Welt ebensowenig fehlen wie dieses.

Die Seele. — Die Menschenseele ist ein Stück (ἀπόσπασμα) der göttlichen Feuernatur. Sie besteht aus acht Teilen: dem vernünftigen ἡγεμονικὸν μέρος, das im Herzen seinen Sitz hat, aus den fünf Sinnen, dem Sprachvermögen und der Zeugungskraft, welch letztere den vernunftlosen Teil der Seele ausmachen, der sich polypenartig durch den Leib verzweigt. Die Seele ist ihrer Natur nach ebenfalls ein Körper, wenngleich von anderer Beschaffenheit als der Leib.

Über die Unsterblichkeit sind die Lehren der Stoiker geteilt: Zenon, Kleanthes und Posidonius (dieser in Anlehnung an Platon) nehmen die Unsterblichkeit an; Chrysipp desgleichen für die Seelen der Weisen. Andere, z. B. Marc Aurel, kennen keine individuelle Fortdauer. Dagegen ist für Seneca der Todestag der „Geburtstag der Ewigkeit".

3. Die stoische Ethik.

1. In der **Ethik** folgen die Stoiker der Fährte der Kyniker. Es ist eine edle Diesseitsethik. Das höchste Gut des Menschen ist die **Tugend**. In ihr ist er glücklich, und sie ist für die Glückseligkeit

allein ausreichend; sie ist Selbstzweck, und darum ist sie um ihrer selbst willen anzustreben. Der Mensch darf das Gute nicht tun, um einen außer diesem liegenden Zweck zu erreichen; er muß das Gute tun, bloß weil es gut ist. Nur unter dieser Bedingung handelt er wahrhaft gut.

2. Tugendhaft sein aber heißt „nach der Natur leben" (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν). In der Natur offenbart sich nämlich das göttliche Gesetz, da Gott selbst die allgemeine Natur ist und darum das Gesetz nur der Ausdruck des göttlichen Willens sein kann. Nach diesem Willen also leben und darin seine einzige Lebensaufgabe erblicken: das ist Pflicht und Tugend zugleich. Nicht in der Lust besteht unsere Glückseligkeit, sondern die Tugend für sich allein, das Leben nach der Natur bedingt allein das Glück, begründet das unzerstörbare beglückende Bewußtsein des Rechttuns.

3. Die Tugend ist aber nicht bloß das höchste, sie ist auch das einzige Gut des Menschen. Alles andere kann zum Guten und zum Schlechten gebraucht werden und ist daher kein wahres Gut. Nur die Tugend kann nicht zum Schlechten mißbraucht werden; ihr allein kommt somit die Eigenschaft des Guten zu.

Was außer der Tugend liegt, das ist gleichgültig (ἀδιάφορον) und trägt als solches zur Glückseligkeit nichts bei. Man kann zwar bei diesen Dingen einen Unterschied des Wertes machen und somit auch die einen den anderen vorziehen oder nachstellen; die seelischen sind wertvoller als die leiblichen. Aber was auch der Mensch hierin tut, seine Glückseligkeit hängt davon nicht ab. Diese kann überhaupt nicht vermehrt oder verringert werden; wer vorzügliche geistige Anlagen, Kenntnisse, Gesundheit, Reichtum hat, ist nicht wesentlich glücklicher, als wer diese Dinge entbehrt.

4. Die Tugend ist wesentlich nur Eine: die Herrschaft der Vernunft in uns, das vernunftgemäße Leben nach der Natur. Diese eine gliedert sich in die vier Haupttugenden: Klugheit, Gerechtigkeit, Starkmut und Mäßigung. Wenn man einen Unterschied zwischen diesen verschiedenen Tugenden macht, so ist es nur ein beziehungsweiser, insofern nämlich die Eine Tugend sich in verschiedener Weise offenbart. Wer daher eine Tugend besitzt, besitzt sie alle. Es gibt auch keinen Gradunterschied der Tugend, d. h. es kann einer nicht mehr oder weniger tugendhaft sein. Wer die Tugend besitzt, der ist ferner des Bösen unfähig; alle seine Handlungen sind gut, wenn sie auch nach dem gewöhnlichen moralischen Urteile noch so verwerflich sind.

Der Gegensatz der Tugend ist das Laster. Von diesem gelten daher ähnliche Bestimmungen wie von der Tugend. Wer von Einem Laster befleckt ist, ist von allen befleckt. Es gibt auch keinen Grad-

unterschied des Lasters; daher sind alle Handlungen des Lasterhaften gleich lasterhaft (omnia peccata paria); der Lasterhafte ist endlich des Guten ebensowenig fähig, wie der Tugendhafte des Bösen; alle seine Handlungen sind böse, wenn sie auch dem Anscheine nach gut sind. Doch werden praktisch, besonders später, zwischen den Weisen und Toren auch Fortschreitende in verschiedenen Stufen unterschieden.

5. Die Leidenschaften (πάθη), von welcher Art sie sein mögen, sind Abweichungen von dem richtigen praktischen Urteile über das Gute und Üble. Aber eben deshalb, weil sie auf einem unrichtigen Urteile beruhen, ist keine naturgemäß und nützlich; sie lassen sich nicht mit der Tugend vereinbaren. Die Tugend schließt ihrem Wesen nach alle solche leidenschaftlichen Gemütsstimmungen aus, denn sie stören das vernünftige Handeln.

Zum tugendhaften, naturgemäßen Leben gehört auch, daß der Weise allen Menschen als von Natur aus ihm verwandt („Wir sind Glieder eines großen Körpers". Seneca, Ep. 95, 52) Hochachtung und Liebe entgegenbringe, also allen, weil sie eben Menschen sind (Kosmopolitismus).

6. In dem Rahmen dieser ethischen Grundsätze bewegt sich das Ideal des stoischen Weisen. Der Tugendhafte ist der wahrhaft Weise. Als solcher ist er gleichgültig gegen alles, mit Ausnahme der Tugend. Er ist gleichgültig gegen jede leidenschaftliche Gemütsstimmung, gegen Lust und gegen Schmerz, gegen Furcht und Bekümmernis. Keiner Leidenschaft gewährt er Zutritt, und wenn er nicht umhin kann, gegebenenfalls Vergnügen oder Schmerz zu empfinden, so läßt er sich dadurch doch nicht beeinflussen, er bleibt bei alledem unbewegt und unerschütterlich. Bei allem Vergnügen und Wohlergehen, bei allen Unglücks- und Wechselfällen des Lebens behält er seinen gelassenen Gleichmut. Kurz, er ist ἀπαθής, leidenschaftslos, affektlos. In dieser stoischen Apathie faßt sich das ganze Ideal des Weisen zusammen.

II. Der Epikureismus.

Der Gedanke einer praktischen Lebenskunst beherrschte auch die Lehre Epikurs (341—270). Er pflegte seine zahlreichen Schüler und Freunde in dem Garten seines Landhauses zu Athen zu versammeln, weshalb seine Schüler auch οἱ ἀπὸ τῶν κήπων (Gartenphilosophen) genannt wurden. In dieser Schule herrschte ein heiterer, geselliger Ton. Von den zahlreichen Schriften Epikurs ist nur wenig erhalten. Die epikureische Philosophie charakterisiert sich als eine Umbildung der Aristippischen Hedonik, kombiniert mit der demokriteischen Atomistik. Sie zerfällt in Kanonik (Logik), Physik und Ethik, wobei

die beiden ersteren dem praktischen Gesichtspunkt untergeordnet sind und nur insofern Wert haben.

1. In der Kanonik, die die Normen der Erkenntnis lehren soll, stehen die Epikureer auf dem Boden des Sensualismus.

Die sinnliche Wahrnehmung entsteht dadurch, daß von den Körpern materielle Bilder ausfließen, ihren Weg durch die dazwischen liegende Luft nehmen und so zuletzt unsere Sinne treffen, durch die sie in uns eindringen. Aus den Einzelwahrnehmungen, den αἰσθήσεις, entsteht dann im Verstande allmählich ein beharrendes allgemeines Gedankenbild, das auf der Erinnerung an viele gleichartige Perzeptionen von außen her beruht. Das ist die πρόληψις; auf dieser und der αἴσθησις beruht dann das Urteil, die Meinung (ὑπόληψις).

Das Wahrheitskriterium. — Nur jene Meinung ist für wahr zu halten, die durch das Zeugnis der Sinne bestätigt wird, während alle jene Annahmen als falsch zu gelten haben, bei denen das Gegenteil stattfindet. Den Sinnen ist immer zu trauen; nur muß man in seinem Urteile nicht etwa auf die Dinge selbst übertragen, was im Grunde doch nur von dem materiellen Bilde gilt, das in uns ist, und das in seinem Durchgange durch die Luft von mancherlei Ursachen alteriert werden kann.

2. Physik. — In der Physik bekennt sich Epikur einfach zu dem demokriteischen Atomismus. Das Ursprüngliche ist ein unendlicher Raum und in diesem eine unendliche Zahl von Atomen. Diese sind in Bewegung von oben nach unten; dabei weichen einzelne „willkürlich" von der geraden Linie ab, stoßen aufeinander, verschlingen sich im Wirbel zu Atomenkomplexen, und so gestalten sich die Körper und Welten, die unaufhörlich entstehen und vergehen. Es herrscht hier weder ein Zweck noch eine blinde, gesetzliche Notwendigkeit, sondern alles hängt vom Zufall ab (Kasualismus).

Auch kein Gott greift in dieses Zufallsspiel der Atome ein. Zwar ist die Existenz der Götter nicht zu leugnen, da sie öfters dem Menschen im Traume erscheinen; aber die Menschen irren, wenn sie die Götter als selige Wesen auffassen und ihnen doch das Geschäft der Weltregierung oder menschliche Gemütsbewegungen zuteilen. Beides ist unverträglich miteinander. Die Götter wohnen in den Zwischenräumen zwischen den Gestirnen, leben dort ein glückliches Leben und kümmern sich weder um die Welt, noch um die menschlichen Angelegenheiten. Nicht Furcht vor ihnen, sondern Bewunderung ihrer Vortrefflichkeit ist für den Weisen das Motiv ihrer Verehrung. Sie sind, wie alle anderen Dinge, aus Atomen gebildet. Darum soll keine Götterfurcht uns im Lebensgenusse stören.

Gleich allem anderen ist auch die menschliche Seele körperlich; denn sonst könnte sie weder wirken, noch den Leib berühren, noch von diesem affiziert werden. Sie ist jedoch ein überaus feiner und dünner Körper, zusammengesetzt aus überaus feinen, glatten und runden Atomen. Dazu kommen noch Atome von einer vierten unbekannten Qualität, und diese bilden das Λογικόν, das in der Brust seinen Sitz hat, während die anderen Atome das Ἄλογον bilden, das den ganzen Leib durchströmt. Die Freiheit des Willens ist ihrem Wesen nach nur der Zufall, angewandt auf das menschliche Handeln. Im Tode zerstreuen sich die Seelenatome; eine Unsterblichkeit der Seele gibt es nicht. Darum soll keine Todesfurcht uns im Lebensgenusse stören.

3. Ethik. — In der Ethik betrachten die Epikureer als das höchste Gut die Lust (voluptas), während ihnen der Schmerz als das höchste Übel gilt. Denn die Lust sei es, die der Mensch suche, der Schmerz dagegen das, was er fliehe. Darin kommt der Epikureismus mit dem Hedonismus des Aristipp überein. Aber er unterscheidet sich von diesem dadurch, daß er nicht, wie Aristippos, die Lust in der Bewegung (ἡ κατὰ κίνησιν ἡδονή), sondern vielmehr die Lust in der Ruhe (καταστηματικὴ ἡδονή) als das höchste Gut betrachtet. Und diese Lust in Ruhe besteht in der Freiheit von allen unangenehmen Gefühlen, in der Schmerzlosigkeit (ἀταραξία καὶ ἀπονία) und der damit verbundenen ständigen Heiterkeit des Gemütes.

Absolute Schmerzlosigkeit ist aber nicht zu erreichen. Sie wäre nur möglich, wenn der Mensch alle seine Bedürfnisse und Begierden befriedigen könnte. Das ist aber unmöglich, teils weil ihm dazu nicht die Mittel zu Gebote stehen, teils weil die Bedürfnisse und Begierden an sich unendlich und unersättlich sind. Nur eine relative Schmerzlosigkeit kann der Mensch erreichen, und zwar durch Genügsamkeit, dadurch, daß er seine Bedürfnisse und Begierden auf jenes Maß beschränkt, in dem er sie befriedigen kann.

Demnach gestaltet sich der oberste ethische Grundsatz der Epikureer folgendermaßen: Berechne Lust und Schmerz, die im menschlichen Leben so enge verbunden sind, in der Weise, daß du für dein ganzes Leben die möglichst größte Summe von Genuß mit der möglichst kleinsten Summe von Schmerz dir verschaffest. Man darf sich demnach nicht von dem Reize des gegenwärtigen Vergnügens bezaubern und hinreißen, durch die Begierde des Augenblicks sich nicht blenden und verführen lassen, muß sich vielmehr die Lust versagen, wenn sie größeren Schmerz bringt, den Schmerz aber übernehmen, wenn er größere Lust zur Folge hat.

Dazu bedarf der Mensch der Tugend. Denn wer nicht tugendhaft lebt, sondern jedem augenblicklichen Vergnügen sich hingibt, kann

nicht dahin kommen, daß er sich die möglichst größte Summe von Genuß mit der möglichst kleinsten Summe von Schmerz verschafft. Damit ist dann aber zugleich auch das Prinzip festgestellt, daß die Tugend nicht Selbstzweck ist, sondern daß sie vielmehr nur eine Bedeutung hat als Mittel zur Erreichung der „Lust in der Ruhe". Die Haupttugenden sind die Weisheit, die Tapferkeit, die Mäßigkeit und die Gerechtigkeit. Der Tugendhafte ist zugleich auch der wahrhaft Weise. Um den Tod kümmert sich der Weise nicht. Denn wenn der Tod da ist, sind wir nicht mehr. —

4. Eine weitere Fortbildung erhielt Epikurs Philosophie nicht, obgleich auch sie bis weit in die christliche Zeit hinein zahlreiche Anhänger hatte. Einer der Hauptvertreter des Epikureismus war in Rom T. Lucretius Carus (um 95—50 v. Chr.). In seinem uns erhaltenen Lehrgedichte De rerum natura bietet er eine Gesamtdarstellung der epikureischen Lehre. Auch Horaz († 8 v. Chr.) bekennt sich als ihr Anhänger.

III. Der Skeptizismus.

A. Goedeckemeyer, Die Geschichte des griechischen Skeptizismus. 1905.

So machtvoll auch der große Geist eines Platon und Aristoteles dem sophistischen Skeptizismus entgegengetreten war, so schwand derselbe doch nie vollständig und trat schließlich wieder in weiteren Kreisen auf. Gerade die Richtung aufs praktische Leben ließ den Zweifel im theoretischen Wissen eher Eingang finden. Dazu erleichterte die sensualistische Erkenntnistheorie der Stoiker und Epikureer (letztere waren ja selbst schon Anhänger eines skeptischen Phänomenalismus) mit ihrem sinnlichen Wahrheitskriterium dem Zweifel den Angriff. Außerdem kamen die beiden Schulen ja trotz ihres theoretischen Gegensatzes zum gleichen Hauptziel: jede erklärte, nach ihrer Lehre lasse sich das Leben glücklich gestalten; und darauf kam es dieser Zeit ja vor allem an. Also bedurfte man gar nicht, wie die Stoiker behaupteten, ein sicheres Wissen zum glücklichen Leben. Um so leichter konnte man dem sich aufdrängenden Zweifel nachgeben.

Es lassen sich drei skeptische Schulen unterscheiden: der Pyrrhonismus, die mittlere Akademie und die späteren Skeptiker.

1. Pyrrhon aus Elis (um 365—275) mag teils aus eigner Kenntnis der früheren philosophischen Lehren, teils durch seinen Umgang mit Anaxarchos, einem Schüler Demokrits, mit dem er den Zug Alexanders nach Asien mitmachte, zu seinem extremen Skeptizismus gelangt sein. Er hat keine Schriften hinterlassen; dagegen hat sein Schüler Timon von Phlius (um 320—230), der gegen die dogmatischen Philosophen Spottgedichte (σίλλοι) schrieb, seine Lehren über-

liefert. Darnach leugnete er jede Erkenntnis der Dinge. Weder die Sinneswahrnehmung noch das Denken gibt uns Gewißheit. Jeder Wahrnehmung und jedem Urteil läßt sich ein anderes gleichwertiges entgegenstellen (Prinzip der Isosthenie, der Gleichwertigkeit der Urteile). Darum sind entgegengesetzte Urteile gleich wahr oder auch gleich falsch, d. h. eigentlich gleich wertlos als wirkliche Erkenntnis; was der eine schön oder gut nennt, kann der andere mit gleichem Recht häßlich und schlecht nennen; ich kann sagen, ein Ding sei so beschaffen, ich kann auch sagen, es sei nicht so, sondern anders beschaffen (οὐδὲν μᾶλλον); alles ist relativ; wie und was die Dinge an sich sind, wissen wir nicht. Daher bleibt uns nichts übrig, als uns des Urteils darüber zu enthalten (ἐποχή). Diese Zurückhaltung ist die Grundbedingung unseres Glückes; denn sie läßt alles Streiten zur Ruhe kommen und gibt uns die Ataraxie, die unerschütterliche Gemütsruhe.

2. Die mittlere Akademie. — Unter dem schon genannten Arkesilaos (315—240) fand der Skeptizismus auch in die platonische Akademie Aufnahme (mittlere A.). Schriften hat Arkesilaos nicht hinterlassen. Er wandte sich hauptsächlich gegen die stoische Lehre von der kataleptischen Vorstellung als Wahrheitskriterium, da man trotz aller Überzeugungskraft derselben über das Subjektive nicht hinauskomme. Für das praktische Verhalten scheint er einen „guten Grund" (εὔλογον) für genügend gehalten zu haben, wenn auch nur Wahrscheinlichkeit erreicht werden kann.

Einer seiner späteren Nachfolger, Karneades [1]) (ca. 214—129) hält an diesem Skeptizismus fest, hat jedoch daneben eine besondere Wahrscheinlichkeitstheorie aufgestellt. Von da an wird die Schule auch als dritte Akademie bezeichnet. Weder die Sinne noch das Denken sind nach ihm ohne Täuschungen, daher ist ihnen nicht ohne weiteres zu glauben. Ein unfehlbares Wahrheitskriterium aber gibt es nicht. Ein solches könnte nur die wahre Vorstellung sein, nach der ja erst gesucht wird. Doch lassen sich verschiedene Grade von Wahrscheinlichkeit feststellen durch genaue Prüfung einer Vorstellung und ihrer Teile und ihre Vergleichung mit anderen Wahrnehmungen, mit denen sie übereinstimmen muß. Diese Probabilität genügt für unser praktisches Verhalten.

3. Die späteren Skeptiker ließen dieses mildernde Element fallen und gingen wieder auf den Pyrrhonismus zurück. Dazu gehört vor allem Änesidemos aus Knossos (um 50 v. Chr.). Die Eigentümlichkeit seines Skeptizismus spricht er in dem Satze aus: Während die

1) Im Jahre 155 nahm er teil an der Gesandtschaft mehrerer Philosophen von Athen nach Rom; daselbst hielt er an einem Tage eine Rede für die Gerechtigkeit, am folgenden eine gegen dieselbe.

Dogmatisten behaupten, die Wahrheit gefunden zu haben, und die Akademiker, es sei unmöglich die Wahrheit zu finden, behauptet der echte Skeptiker weder das eine noch das andere, sondern enthält sich alles Urteils darüber. In seiner Schrift „Pyrrhonische Untersuchungen" führt er allerdings selbst eine Reihe Gründe für die Berechtigung des Skeptizismus auf, ohne zu bedenken, daß, wer einmal etwas zu beweisen sucht, schon eine Sicherheit der Erkenntnis zugibt; denn wären die Beweisgründe wenigstens nicht sicher und gewiß, so könnte daraus auch nichts bewiesen werden. In zehn sogen. Tropen sucht er die Relativität aller Erkenntnis zu beweisen aus der wechselnden Verschiedenheit der Zustände des Subjekts und seiner Organe einerseits und andererseits der Verschiedenheit der Verhältnisse im Objekt. Speziell wird der Begriff der Ursache von Änesidemos und späteren Skeptikern bekämpft mit dem Hinweis auf die Schwierigkeit, das ursächliche Wirken zu erklären, und mit der eigentümlichen Begründung, daß die Ursache als Korrelat der Wirkung weder vor noch nach dieser da sein könne, aber auch nicht gleichzeitig mit ihr, da man sonst das Verhältnis auch umkehren könnte. Der Syllogismus wird bei vielen als zum Beweise unbrauchbar verworfen, da der partikuläre Schlußsatz schon in den allgemeinen Vordersätzen vorausgesetzt werde, da außerdem auch die Prämissen erst bewiesen werden müßten in infinitum.

Außer Änesidemos ist von den späteren Skeptikern namentlich noch Sextus Empirikus (um 200 n. Chr.) zu nennen. Er suchte gleichfalls den Skeptizismus durch eine Reihe von Argumenten zu begründen. In seiner Schrift „Adversus mathematicos" unterwirft er sämtliche dogmatischen Systeme, um deren Unhaltbarkeit nachzuweisen, einer kritischen Prüfung. Dieses Werk und seine „Pyrrhonischen Skizzen" sind sehr wichtige Quellen für die historische Kenntnis der griechischen Philosophie.

IV. Der Eklektizismus.

Neben dem Skeptizismus bildete sich auch eine eklektische Richtung aus, die aus den verschiedenen Systemen dasjenige auswählte, was als das Wahrscheinlichste erschien. Dieser Eklektizismus drang mehr oder weniger in alle Schulen ein.

1. In der Stoa zeigt er sich neben anderen bei Panaitios und Poseidonios, die platonische und aristotelische Gedanken aufnahmen, der erstere mehr in der Physik, Poseidonios mehr in der Ethik. Noch stärker tritt die gleiche Neigung bei den römischen Stoikern hervor.

2. Am meisten eklektisch verfahren die Akademiker. Philon von Larissa († ca. 80 v. Chr.), einer der Lehrer Ciceros, will die Akademie zur alten Lehre zurückführen. Er stellt die (unrichtige) Be-

hauptung auf, die Skepsis der mittleren Akademie habe nur polemischen Charakter gegen die falschen Lehren der Stoa gehabt und sollte nur die Schüler für die Aufnahme der platonischen Lehre vorbereiten. Er kennt zwar auch keine absolute Gewißheit, aber doch eine Überzeugung, die so wohl begründet ist, daß sie einer solchen recht nahe kommt. Noch weiter geht Antiochos von Askalon († 68 v. Chr.), der besonders bemüht ist, das Gemeinsame der Schulen aufzuweisen. Als Wahrheitskriterium gilt ihm die allgemeine Überzeugung.

Der bekannteste Vertreter des Eklektizismus in Rom ist M. Tullius Cicero (106—43), welcher Akademiker, Stoiker und Epikureer zu Lehrern hatte. Er selbst zählt sich zu den Akademikern.[1]) Er ist weniger ein selbständiger Denker als glücklicher Darsteller und Vermittler der Gedanken der griechischen Philosophen. Durch vergleichende Prüfung ihrer Ansichten glaubt er die Wahrheit zu finden. Bei dieser Methode war es, auch abgesehen von der ganzen Zeitrichtung, natürlich, daß er sich mit einer praktisch zweifelsfreien Wahrscheinlichkeit begnügte. Leitende Norm waren ihm besonders: das Zeugnis der Sinne, eine unmittelbare Gewißheit des sittlichen Bewußtseins, die beweist, daß gewisse Grundbegriffe und Grundsätze uns angeboren sind, (notiones innatae), und der consensus gentium.

Von solchen Gründen bestimmt, nimmt Cicero die Existenz Gottes und dessen höhere Natur an, deren genauere Erkenntnis uns jedoch versagt sei. Besonders wertvoll ist ihm der Glaube an die Vorsehung und Weltregierung Gottes. Die menschliche Seele betrachtet er als ein Wesen höherer Abkunft und verteidigt ihre Unsterblichkeit und Willensfreiheit. In der Ethik wendet er sich besonders gegen die Epikureer und vertritt im allgemeinen die Lehre der Stoiker, gemildert durch Annäherung an die aristotelische Einschätzung der Güter. Doch verwirft er die peripatetische Lehre, daß das Einhalten der rechten Mitte gegenüber den Leidenschaften zur Tugend genüge. — Die beste Staatsform liegt nach Cicero, ähnlich wie im Gesetzesstaat Platons, in einer Verschmelzung monarchischer, aristokratischer und demokratischer Elemente.

3. Eine ähnliche eklektische Richtung verfolgte die Schule der Sextier, deren Stifter Q. Sextius (geb. um 70 v. Chr.) war. Sie bestand nur kurze Zeit.

---

1) Die philosophischen Hauptwerke sind: Academica, De finibus bonorum et malorum, Tusculanae disputationes, De natura deorum, De officiis, De divinatione, De fato, De republica, De legibus.

Vierte Periode.

Die griechisch-orientalische Philosophie.

Allgemeine Vorbemerkungen.

Die griechische Philosophie verbreitete sich schon frühzeitig, namentlich infolge der Eroberungszüge Alexanders des Großen, auch in den orientalischen Ländern. Die Beherrscher der aus der Teilung des großen mazedonischen Reiches hervorgegangenen Staaten schützten die griechische Wissenschaft und Kunst und suchten sie bei ihren Völkern zu verbreiten. Dies gilt sowohl von den Seleukiden in Syrien, als auch von den Attalern in Pergamum und von den Ptolemäern in Ägypten. Namentlich haben sich die letzteren um die Förderung griechischer Wissenschaft große Verdienste erworben. Ptolemäus Lagi stiftete in Alexandrien das Museum, in dem Gelehrte der verschiedensten Nationalitäten und der verschiedensten Wissenschaften gemeinsam wohnten, speisten und ihre bezüglichen Disziplinen pflegten. Damit war zugleich eine Bibliothek verbunden.

Daraus erklärt es sich hinreichend, wie im Orient, namentlich in Alexandrien, eine Nachblüte der griechischen Philosophie entstehen konnte. Diese alexandrinische Philosophie hatte aber einen eigentümlichen Charakter. Das dem menschlichen Geiste innewohnende Bedürfnis nach ruhiger und beruhigender Gewißheit in den wichtigsten Lebensfragen, das von der Wissenschaft angeregt, aber bei der herrschenden Skepsis nicht befriedigt wurde, drängte dazu, in religiöser Erkenntnis diese Sicherheit zu suchen. Besonders die umfassender und tiefer ausgebildeten orientalischen Religionen empfahlen sich von selbst bei diesem Streben. Anderseits wurde gerade in Alexandrien die griechische Philosophie zum Teil von Männern aufgenommen, die eine tiefe religiöse Überzeugung mitbrachten von ganz anderer Art als die griechische oder römische Volksreligion. Daher stellt sich die neue Philosophie dar als ein Synkretismus von griechisch-philosophischen und orientalisch-religiösen Ideen. Man suchte beide miteinander zu verschmelzen, um so eine Philosophie zu begründen, in der der griechische Geist mit dem orientalischen zu einer höheren Einheit sich verband. Dabei ging man von dem Grundsatze aus, daß beide, die orientalischen Religionsideen und die griechische Philosophie, ursprünglich aus Einer Quelle, nämlich der alten göttlichen Offenbarung, stammten.

Ein weiteres charakteristisches Merkmal dieser Philosophie bildet der mystisch-theosophische Zug.

Einerseits wird Gott als über allem begrifflichen Erkennen stehend bezeichnet, anderseits wollte man doch den Gott entfremdeten Menschen wieder in eine innigere Verbindung mit seinem Schöpfer bringen und glaubte dies dadurch zu erreichen, daß man eine mystische Vereinigung des Menschen mit Gott in der Schauung proklamierte, die er auf aszetischem Weg erreichen sollte. Außerdem hatte das weite Hinausheben Gottes über unsere unmittelbare Welt die Annahme einer Reihe von Zwischenwesen als Verbindung zwischen Gott und Welt zur Folge.

Daß sich zur Durchführung dieser Tendenz die platonische und pythagoreische Philosophie besonders eigneten, ist klar; doch griff diese philosophische Richtung noch viel weiter und zog auch die aristotelische und namentlich die stoische Doktrin in ihren Dienst.

Wir haben in der alexandrinisch-griechischen Philosophie drei Richtungen zu unterscheiden: die griechisch-jüdische, die neupythagoreische und die neuplatonische Philosophie.

I. Griechisch-jüdische Religionsphilosophie.

Philon der Jude.

I. Allgemeines. — Auch jüdische Gelehrte lebten im alexandrinischen Museum. Wurden doch schon um 280 v. Chr. die alttestamentlichen Schriften (der Sage nach von zweiundsiebzig solcher Gelehrten) in Alexandrien übersetzt (die Septuaginta). Judäa war ja ein Teil des ägyptischen Königreichs. Diese jüdischen Gelehrten achteten ihre hl. Schriften hoch, wurden aber in Alexandrien auch mit der griechischen Philosophie bekannt und konnten ihr ihre Bewunderung nicht versagen. So kam es, daß sie Glaube und natürliches Wissen miteinander zu verschmelzen suchten, und zwar derart, daß die Präeminenz der Offenbarungslehre über alle Philosophie einerseits aufrecht erhalten, anderseits aber auch der griechischen Philosophie eine ihr gebührende Stellung eingeräumt wurde.

Man stellte folgende Prinzipien auf:

a) Die Offenbarungslehre ist zugleich die höchste Philosophie und schließt als solche alle Lehrsätze der hellenischen Philosophie in sich, und zwar in einer weit vollkommeneren Weise, als sie in jener selbst zu finden sind.

b) Der Unterschied zwischen beiden liegt nur darin, daß die Wahrheit in den heil. Büchern den Juden meistens in Bildern vorgetragen wird, während die griechische Philosophie das Bild fallen ließ und den reinen Gedanken zur Geltung brachte.

c) Die griechischen Philosophen haben denn auch ihre Weisheit selbst aus den heil. Büchern der Juden geschöpft. Die letzte Quelle ihrer erhabenen Lehren ist also nicht in der Vernunft, sondern in der jüdischen Tradition zu suchen.

Indem man diese Prinzipien durchzuführen suchte, wollte man die jüdische Religion der griechischen Philosophie gegenüber in ihrem Ansehen sichern und zugleich eine tiefere Fassung der ersteren anbahnen und vollziehen. Dies konnte jedoch nur unter der Bedingung geschehen, daß die jüdischen Offenbarungslehren der griechischen Philosophie akkommodiert wurden, was wiederum die allegorische Deutung der in der Heil. Schrift gebrauchten Ausdrücke, sowie der darin erzählten Tatsachen bedingte. Daher spielt denn auch diese Akkommodation, sowie die allegorische Schrifterklärung, der nicht selten der Literalsinn zum Opfer fällt, in der griechisch-jüdischen Philosophie dieser Zeit eine große Rolle.

So kam man zuletzt dahin, daß man annahm, unter der Hülle des Sensus obvius der Hl. Schrift liege noch ein tieferer Sinn verborgen, worin die eigentliche Lehre der Heil. Bücher sich finde. Dieser sei auch in früherer Zeit schon bekannt gewesen, aber nicht schriftlich aufgezeichnet worden, habe sich vielmehr nur durch die Tradition (Kabbalah) erhalten. Demnach wurden diejenigen, die an dem Buchstaben des Gesetzes festhielten, als „Buchstäbler" getadelt und nur denen wahre Erkenntnis und Weisheit zugeschrieben, die angeblich den tiefern Sinn der heiligen Bücher erkannt hatten.

II. Philon. — Der Ursprung dieser jüdisch-griechischen Philosophie wird schon auf Aristobulos (um 160 v. Chr.) zurückgeführt. Hauptvertreter derselben aber ist der Jude Philon (geb. um 25 v. Chr., gest. zw. 40 u. 50 n. Chr.), der zu Alexandrien als Gelehrter lebte und auch eine politische Rolle spielte, sodaß er als Sachwalter seines Volkes 40 n. Chr. zu Kaiser Caligula nach Rom reiste. Die philosophische Seite seines Denkens ist hauptsächlich von Platon und den Pythagoreern beeinflußt. Dazu kommen Einwirkungen der jüdischen Kabbalah.[1] Philon schrieb u. a.: Legis Allegoriae; De Cherubim; De sacrificiis Abeli et Caini; De plantatione Noë; De vita Mosis; De vita contemplativa; Quod Deus sit immutabilis.[2] In diesen Schriften verrät sich eine starke intuitive Kraft seines mystisch veranlagten Geistes.

1) Vgl. O. Willmann a. a. O. Bd. I. S. 173 ff. 608. Kabbalah, mystisch-pantheistische Geheimlehre, die bis in die Zeit des babylonischen Exils zurückgeht.

2) Philons zum großen Teil erhaltene Werke sind herausgegeben von L. Cohn und P. Wendland 1896 ff.

1. Gott. — Nach Philon steht Gott als die erste Ursache aller Dinge über allem Geschaffenen. Daß er sei, vermögen wir aus der Betrachtung seiner Werke, durch den Rückschluß auf ihren Urheber zu erkennen. Was er aber sei, das zu bestimmen, ist uns unmöglich. Wir bezeichnen ihn am besten mit dem Namen, den er sich selbst gegeben, und nennen ihn den Seienden (ὁ ὤν). Gott ist der Ungezeugte (τὸ ἀγέννητον), der den Grund seines Daseins in sich selber hat, und von dem alles andere herstammt. Er hat alles geschaffen aus übergroßer Güte. Aber nicht unmittelbar stammt die Welt von Gott; denn für ihn als den Allerreinsten geziemte es sich nicht, die unreine Materie unmittelbar zu berühren. Er hat die Welt geschaffen und geordnet durch seinen Logos.

2. Mittelwesen. a) Der Logos. — Wechselnd und schwankend ist die Art und Weise, wie Philon den göttlichen Logos auffaßt. Wir begegnen hier einer dreifachen Anschauung:

α) Der Logos erscheint bei Philon zunächst als Einheit der Ideen, als die intelligible Welt, dann auch als Ort dieser Ideen. Bevor Gott die Welt schuf, bildete er in seinem Verstande ein ideales Prototyp von ihr, und dieses Musterbild ist der Logos (nach den Stoikern: λόγοι σπερματικοί). Er ist somit das „urbildliche Siegel", das in den Formen der Dinge zum Ausdruck kommt, aber er ist Gott noch rein immanent — λόγος ἐνδιάθετος.

β) Doch der Logos bleibt nicht reiner λόγος ἐνδιάθετος; er wird auch zum λόγος προφορικός. Er ist λόγος ἐνδιάθετος, insofern er als Einheit der Ideen Gott immanent ist; er ist dagegen λόγος προφορικός, insofern er in den geschöpflichen Dingen sich offenbart, ähnlich wie unsere Vernunft im äußeren Worte.

Als λόγος προφορικός gefaßt, erscheint nun der Logos bei Philon als göttliche Kraft, die alle Dinge durchdringt, belebt und gestaltet. Deshalb treten unter diesem Gesichtspunkt alle besonderen Ideen, die im Logos enthalten sind, als ebensoviele besondere Kräfte auf, die von Gott wie Lichtstrahlen ausgehen, und zwar so, daß der Logos die umfassende Einheit aller dieser Kräfte darstellt. In diesem Sinne konnte Philon sagen, daß Gott nicht nach seinem Wesen, sondern nur nach seiner Kraft in den Dingen sei, konnte er den Logos als Weltbildner bezeichnen, sowie als den λόγος σπερματικός, als das Band, das alle Dinge der Welt zur Einheit verkettet, als das allgemeine Gesetz der Welt, als die allgemeine Weltvernunft und Providenz. Auch nach den Stoikern ist der λόγος, der die λόγοι σπερματικοί enthält, als Weltvernunft und Weltseele gefaßt; doch gibt es für sie keinen über dem Logos stehenden Gott, von dem er ausginge, sondern er ist als Weltvernunft = Gott.

γ) Der Λόγος προφορικός ist aber nicht bloß göttliche Kraft, sondern er erscheint bei Philon im Gegensatz zur stoischen Auffassung zuletzt auch noch als persönliches Wesen, und zwar als Mittler zwischen Gott und Welt. Der Logos ist in dieser Fassung weder ungezeugt wie Gott, noch in der nämlichen Weise gezeugt und hervorgebracht wie die anderen Dinge. Er ist der Sohn Gottes, aber der ältere, erstgeborene Sohn, während die Welt als der jüngere Sohn Gottes zu bezeichnen ist. Die göttliche Weisheit (der λόγος ἐνδιάθετος) ist seine Mutter, Gott sein Vater. Man kann ihn „Gott" nennen, wiewohl nicht im eigentlichen Sinne, sondern nur insofern er in seiner Wirksamkeit als Stellvertreter Gottes auftritt. Er bringt die Befehle und Anordnungen Gottes an die Menschen, und deshalb heißt er „Engel"; er tritt aber auch als Fürbitter für die Menschen auf, und insofern heißt er „Hohepriester", „Paraklet" und „Mittler". —

So vereinigt Philon in seinem Logosbegriffe Elemente der jüdischen Theologie, die sich an den Begriff der unerschaffenen Weisheit Gottes anschließt, durch die alles geschaffen wurde, und platonisch-stoische Züge, besonders insofern er den Logos als Weltseele faßt. Letzteres hauptsächlich unterscheidet diesen Begriff auch von dem Logos der christlichen Lehre.

b) Kräfte, Geister. — Philon spricht auch noch von anderen „göttlichen Kräften", das eine Mal von zwei, der schaffenden und regierenden, das andere Mal von fünf, der schaffenden, regierenden, gebietenden, verbietenden und vergebenden Kraft. Die schaffende und regierende Kraft setzt er als eins mit der göttlichen Macht und Güte und sagt, daß Gott nach der einen Herr, nach der anderen Gott genannt werde. Das wäre modalistisch, wiewohl diese gedachten Kräfte anderwärts auch wieder als persönliche Kräfte auftreten. Daran schließen sich dann noch weitere Mittelwesen zwischen Gott und der Welt, die Gestirngeister und die Engel, an.

3. Die Welt. — Durch den Logos, resp. die göttlichen Kräfte, wird die Welt gestaltet aus der ewigen Materie, die in platonischer Weise als μὴ ὄν (noch nicht bestimmtes Etwas, also Potenzielles) bezeichnet, aber wie von vielen anderen, wohl im Anschluß an Timäus, als regelloses Chaos aufgefaßt wird. Sie ist, wie auch nach Platon und der Stoa, der Grund des Übels in der sublunarischen Region, insofern sie den Einwirkungen der höheren Mächte Widerstand entgegensetzt.

4. Der Mensch. — Was die Schöpfung des Menschen betrifft, wie sie in der Bibel erzählt wird, so unterscheidet Philon zwischen dem idealen und dem empirischen Menschen. Darnach ist der erste Mensch, von dem es heißt, daß ihn Gott nach seinem Bilde und Gleichnisse schuf, der ideale, himmlische Mensch, im Unterschiede von dem empirischen,

irdischen Menschen, von dem es im 2. Kap. der Genesis heißt, daß Gott ihn aus Erdlehm gebildet und ihm die Seele eingehaucht habe. Der ideale Mensch war unkörperlich, weder Mann noch Weib, unsterblich. Die Seele des empirischen Menschen hat präexistiert und wurde zur Strafe mit dem Körper verbunden. Das Paradies war kein äußerer Ort; Gott hat den Menschen ins Paradies gesetzt durch Verleihung des Νοῦς, wodurch er zur Herrschaft über die Dinge der Welt befähigt und berufen ward. Der Baum des Lebens war die Weisheit, die vier Flüsse, die von ihm ausgingen, die vier Kardinaltugenden.

Im Menschen ist zu unterscheiden zwischen Αἴσθησις, Λόγος und Νοῦς. Erstere geht auf das Sinnliche; der Λόγος ist das Vermögen des diskursiven Denkens; der Νοῦς betätigt sich in der intellektuellen Schauung. Es ist Sache des Menschen, sich von den unteren Stufen der Erkenntnis zur intellektuellen Anschauung zu erheben; denn darin findet er die Glückseligkeit. Zu diesem Zweck muß er sich von der Sinnlichkeit möglichst befreien, muß die Αἴσθησις und den Λόγος zum Schweigen bringen, um ganz Νοῦς zu werden und dadurch befähigt zu sein, das Licht des göttlichen Logos in sich aufzunehmen. Dann aber muß der Νοῦς gewissermaßen aus sich heraustreten, um ganz eins zu werden mit der göttlichen Weisheit. Das ist die mystische Ekstase. In ihr ist das Höchste erreicht.

Dennoch will Philon nicht alle Menschen zum Anstreben dieses Höchsten verpflichten. Er unterscheidet zwischen aktivem und kontemplativem Leben und beläßt auch dem ersteren seine Berechtigung, weil die ganze menschliche Gesellschaft dadurch bedingt sei, obgleich freilich das kontemplative Leben viel höher stehe. Es werden daher von Philon auch Tugenden unterschieden, die dem aktiven, und Tugenden, die dem kontemplativen Leben angehören. Ihrem inneren Werte und ihrer Rangstufe nach sind die Tugenden teils vorbereitende, teils reinigende, teils vollendende. Die Tugend soll die Sinnlichkeit immer mehr zurückdrängen und schließlich zur höchsten Kontemplation, zur Ekstase führen. Die reinen Seelen gehen nach dem Tode in ein seliges Weiterleben ein, die unreinen müssen in einen Körper zurückkehren.

Wie die Schöpfung allegorisiert Philon auch den Sündenfall. Das „Weib" ist die Sinnlichkeit, der „Mann" die Vernunft, der „Baum der Erkenntnis" das sinnliche Gut, das unter lockendem Scheine das Böse verbirgt. Die Schlange ist die sinnliche Lust, die in der Sinnlichkeit sich erhob und dann auch die Vernunft zur Einwilligung verleitete. In dieser Fassung ist mithin die Sünde des ersten Menschen zugleich die Geschichte und Schilderung jeglicher Sünde, die von den Menschen überhaupt begangen wird. Der Literalsinn hat in dieser Erzählung dem allegorischen vollständig zu weichen. Inbezug auf die

Messiasidee bleibt Philon bei der vulgären Ansicht seiner Zeitgenossen stehen, indem er die Hoffnung ausspricht, daß einmal die jüdischen Gesetze und Institutionen allseitige Annahme fänden und so eine Art jüdischen Weltreiches entstünde.

Philon ist nicht bloß Vorläufer des heidnischen Neuplatonismus, sondern seine Philosophie hat auch die christlichen Philosophen der alexandrinischen Schule (Klemens) und die häretischen Gnostiker stark beeinflußt.

II. Der Neupythagoreismus.

1. Von geringerer Bedeutung ist der Neupythagoreismus. Als seinen Stifter nennt Cicero den P. Nigidius Figulus, der in der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts v. Chr. in Alexandrien lebte († 45 v. Chr.). Die Hauptvertreter des Neupythagoreismus aber sind Apollonius von Tyana (unter Nero), Moderatus aus Gades (gleichfalls unter Nero) und Nikomachus aus Gerasa (kurz vor der Zeit der Antonine). Diese Eklektiker fügen Elemente der verschiedenen Systeme zusammen. So nehmen sie Platons Ideen als Zahlen an, jedoch nicht als selbständige Wesen, sondern als Gedanken Gottes. Manche nehmen als erste Prinzipien die Einheit und Zweiheit (Gott und Materie) an, andere lassen alles aus der Einheit emanieren. Mehr oder weniger entschieden wird auch hier Befreiung der Seele von der Sinnlichkeit gefordert; durch Aszese erlangt die Seele geheimnisvolle Kräfte und kann mit Gott in Verbindung treten. Auch hier werden vermittelnde Zwischenwesen zwischen Gott und der Welt eingeschoben.

2. Eine größere Berühmtheit hat unter diesen Neupythagoreern nur Apollonius von Tyana gewonnen, und auch er nicht so sehr als Philosoph, vielmehr als Mystagog. Er durchreiste das römische Reich, namentlich den Orient, als Spender religiöser Weihen und als Wundertäter. Er war ein Mann der Tat; in seiner Person, die als göttliches Wesen galt, sollte auch den Heiden, wie den Christen in Christus, ein Heiliger, ein Wundertäter, wenn auch nur ein scheinbarer, erstehen, der durch Verschmelzung pythagoreischer und morgenländischer Weisheit für die Reform des Heidentums wirkte.

Hundert Jahre später wurde von Philostratos auf Anregung der Kaiserin Julia, der Gemahlin des Alexander Severus, eine Lebensgeschichte des Apollonius verfaßt, die namentlich auf die angeblichen Berichte eines Damis, des Begleiters des Apollonius auf seinen Reisen, sich stützte. Sonderbare Dinge werden da erzählt. Man erfährt nicht bloß von der großen Frömmigkeit dieses Mannes, sondern

auch, daß er ein höheres Wissen besaß, Blicke in die Zukunft tat und Sprachen verstand und redete, die er nie erlernt, Wundertaten vollbrachte und schließlich auf geheimnisvolle Weise die Erde verließ. Offenbar war Apollonius ein heidnischer Magier.

3. Verwandte Gedanken über die scharfe Scheidung von Gott und Welt einerseits und darum eine Stufenreihe von Mittelwesen anderseits finden wir auch bei manchen Platonikern, so bei Plutarch aus Chäronäa (unter Trajan); weniger bei dem Arzte Galenos (131—200 n. Chr.); dagegen wieder bei Celsus, dem bekannten Gegner des Christentums, und namentlich bei Numenios aus Apamea (Ende des 2. Jahrh. n. Chr.), der lehrte: der höchste Gott sei der Nous. Dieser sei gut an sich und durch sich und die Einheit alles idealen Seins. Auf ihn folge der Demiurg, der, indem er auf die Ideen im Nous hinschaue, darnach die Welt gestalte.

III. Der Neuplatonismus.

Die letzte und vollkommenste Form der alexandrinisch-griechischen Philosophie repräsentiert der Neuplatonismus. Dieser charakterisiert sich in seinem innersten Wesen als idealistische Emanationslehre. Der wissenschaftliche Apparat zur Ausführung dieser Grundidee ist vorzugsweise aus der platonischen Philosophie entnommen; daher: „Neuplatonismus". Nicht als ob wir es mit einer einfachen Weiterbildung des Platonismus zu tun hätten; nur Grundlinien sind demselben entnommen, aber diese mit anderen Elementen der griechischen Philosophie und besonders mit der Idee der Emanation zu einer neuen eigenartigen Synthese verbunden, deren Hauptcharakteristika die stufenweise Emanation alles Seienden aus Gott und die Rückkehr der Seele in Gott sind. Zugleich ist in diesem System der Mystizismus auf die Spitze getrieben. Die Folge davon war, daß auch das theurgische, magische und nekromantische Element Eingang fand, und der heidnische Aberglaube hierin scheinbar eine wissenschaftliche Begründung gewann. Der Neuplatonismus machte verschiedene Wandlungen durch. Betrachten wir ihn zuerst in seiner ursprünglichen Gestalt.

1. Der Neuplatonismus in seiner ersten Ausbildung. Plotinos.

1. Der Begründer des Neuplatonismus war der Alexandriner Ammonios Sakkas (ca. 176—242 n. Chr.). Er soll von seinen Eltern im Christentum erzogen, später aber in das Heidentum zurückgefallen sein. Er trug seine Lehre nur mündlich vor. Von seinen

Schülern sind die bedeutendsten Origenes, Erennius, der Philologe Longinus und besonders Plotinos.

2. Plotinos (204—270 n. Chr.) stammte aus Lykopolis in Ägypten; er wollte weder seine Vaterstadt, noch seine Eltern, noch die Zeit seiner Geburt nennen; denn all das erachtete er als ein Irdisches. Ja, er schämte sich sogar, wie einer seiner Schüler berichtet, einen menschlichen Körper zu besitzen. In Alexandrien hörte er den Ammonios Sakkas; vierzig Jahre alt kam er nach Rom, wo er zu lehren anfing und auch Schüler fand. Erst in seinem 50. Lebensjahre begann er seine Lehre niederzuschreiben. Das Manuskript Plotins wurde nach dessen Tode von seinem Schüler Porphyrios revidiert, stilistisch überarbeitet und in „sechs Enneaden" (je neun Abhandlungen) herausgegeben. Aus diesen schöpfen wir die Kenntnis der plotinischen Philosophie.

a) Die drei Prinzipien.

1. Das erste und oberste Prinzip, lehrt Plotin, ist das Eine, das auch das Gute ist. Der Nous ist nicht das Erste; denn in ihm ist zu unterscheiden der Denkende und das Gedachte; in ihm ist somit Zweiheit, und die Zweiheit kann nicht das Erste sein, weil sie die Einheit voraussetzt. Das Ureine ist als solches absolut einfach und ohne jede Bestimmung. Von ihm kann keine Eigenschaft im eigentlichen Sinne prädiziert werden. Es ist über alle Eigenschaften und Benennungen erhaben; es ist unbegreiflich und unaussprechbar. Es ist nicht das Seiende, nicht Οὐσία, nicht Leben, nicht Schönheit, nicht νοῦς; es ist das Überseiende, das Überwesenhafte, das Überlebende, das Überschöne, das Übervernünftige.

Aus dem Ureinen geht als aus dem ersten Prinzip durch Kraftausstrahlung das Viele hervor. Aber damit wird das Ureine nicht zugleich das Viele; das Ureine wird damit nicht ἓν καὶ πᾶν, sondern das Eine bleibt als solches stets transzendent über dem Vielen (πρὸ πάντων). Das Eins kann zwar in dem Sinne zugleich alles genannt werden, als alles aus ihm hervorgeht; aber es ist zugleich doch wieder nichts von allem, weil alles später ist als es. So will Plotin keine substanzielle Emanation, als ob die Substanz des Einen in die Dinge übergehe. Er betont nur, daß alles aus dem Einen hervorgeht, das Eine aber, da absolut einfach, sich nicht in dem Vielen verteilen und ausbreiten kann. Daß es so sei, und wie es denkbar ist, beweist und erklärt er nicht, sondern erläutert seinen Gedanken nur durch Bilder und Gleichnisse, z. B. wie der lichte Glanz aus der Sonne ausstrahlt und sie umgibt.

Der Grund aber, warum das Viele aus dem Einen hervorgeht, liegt darin, daß das Eine zugleich das Gute ist. Es ist nämlich die Natur des Guten, sich mitzuteilen. Das Gute wäre nicht das Gute, wenn es sich nicht mitteilte, wenn es sich nicht in anderes ergösse. Es ist das von seiner Seite weder ein freier, noch ein notwendiger Vorgang, da solche Unterscheidungen bei dem Ureinen überhaupt unzulässig sind.

2. Das zweite Prinzip ist der Nous. Dieser ist es, der unmittelbar aus dem Einen hervorgeht. Er ist an sich Wesenheit (οὐσία); diese Wesenheit wendet sich aber, weil Erzeugnis des Einen, diesem Einen zu und wird dadurch erkennend — Nous. Die ideale Welt ist in, nicht außer diesem Nous; denn wäre sie außer dem Nous, hätte dieser nicht das Wahre selbst in sich, sondern nur ein Bild desselben, dann könnte er irren; der göttliche Nous aber ist nicht irrtumsfähig, vielmehr selbst die Einheit der Ideen, der κόσμος νοητός. In ihm ist Denken und Sein eins. Als allgemeine Οὐσία ist er die intelligible Materie, die dann durch das Denken bestimmt und geformt und zur Vielheit und Verschiedenheit der Ideen auseinander geschieden wird. Doch findet sich in dem göttlichen Nous selbst noch keine Scheidung dieser Unterschiede; der Nous ist die einheitliche Weltvernunft. Die Trennung der Unterschiede kann erst in der Erscheinungswelt sich vollziehen. In dieser erst geht dasjenige, was im Nous noch ungeteilte Einheit ist, in seine Unterschiede auseinander. In dieser ihrer Scheidung treten aber die Ideen nicht bloß als vorbildliche Ursachen, sondern auch als wirkende und gestaltende Kräfte auf; denn wie der Nous selbst lebendiges Prinzip ist, so müssen auch die in ihm enthaltenen Ideen als lebendige Prinzipien gedacht werden, die als solche sich wirksam erweisen.

3. Das dritte Prinzip ist die Weltseele. Die Ideen können ja nicht unmittelbar als wirkende und gestaltende Prinzipien auftreten, sondern nur mittelbar durch die Seele. Diese geht aus dem Nous in ähnlicher Weise hervor, wie der Nous aus dem Einen. Sie ist das unvollkommenere Bild des Nous, wie dieser das Bild des Einen. Sie ist selbstbewußte Vernunft, immaterielle Substanz und als solche die allgemeine Weltentelechie. Sie löst sich nicht vom Nous ab, sondern ist und bleibt mit ihm ebenso vereinigt, wie dieser mit dem Einen. Die einzelnen Seelen und Formen der Dinge sind Emanationen der Weltseele. —

So ist das Eine nicht das All (Pantheismus), sondern aus dem Einen fließt alles und bleibt doch in ihm, mit ihm verbunden. (Panentheismus). [1])

1) Die Bezeichnung „Panentheismus" wurde zuerst von Chr. Krause (✝ 1832) für sein System gebraucht.

b) Die Materie und Körperwelt.

1. Das Substrat des Körperlichen ist die Materie. Diese ist nach Plotin das Unbestimmte und Unbegrenzte, sie ist das Wesenlose, Nichtseiende (μὴ ὄν) im Gegensatze zum wahrhaft Seienden (der Idee), die ἀνάγκη im Gegensatze zum Logos, das Dunkel im Gegensatze zum Licht. Sie ist das Böse und die Quelle des Bösen. Sie ist zwar empfänglich für die Form, und in dieser Rücksicht kann sie an dem Guten teilnehmen. Für sich selbst aber ist sie das κακόν, das Böse. Doch steht auch sie innerhalb des Emanationsstroms aus dem Einen. Sie ist freilich der letzte Niederschlag der Emanation, in welchem das höhere Licht gleichsam erlischt, der bloße Schatten dieses Lichtes. Denn wie es ein Erstes gibt, so muß es auch ein Letztes geben, und das ist eben die Materie. Hier ist die Produktionskraft, die von Stufe zu Stufe abnimmt, zu Ende.

2. Aus der Materie ward durch die Wirksamkeit der Weltseele das Weltall gebildet. Die Weltseele ist nach der einen Seite hin dem Nous zugewandt und empfängt von ihm die Ideen; nach der andern Seite dagegen berührt sie die Materie als Naturseele, und so treten durch sie die Ideen als gestaltende Kräfte in und an der Materie in die Erscheinung, werden zu Formen, zu Entelechien der besonderen Dinge und offenbaren sich als λόγοι σπερματικοί. Die vollkommenste Seele ist die des Himmels, dann folgen die Gestirne, nach ihnen zwischen Himmel und Erde die Dämonen, zuletzt der Mensch und alles Irdische. So ist die sinnliche Welt das Spiegelbild des Übersinnlichen, und damit wiederholt sich gewissermaßen das Höhere in dem Niederen, wenn auch nur in trüber, matter Weise.

3. So steht denn auch (im Gegensatz zur platonischen Auffassung von der Materie) das Körperliche im Strome der idealistischen Emanation, und infolgedessen löst sich auch die Körperwelt in Ideales auf. Die Natur des Körpers, sagt Plotin, ist zuletzt auf lauter rein intelligible Qualitäten zurückzuführen. Denn die Akzidenzien, die ein Körper besitzt, wie Quantität, Ausdehnung, Dichtigkeit, Weichheit, Gestalt sind an sich lauter Intelligibles, nichts Sinnliches. Nimmt man aber von einem Körper alle diese Akzidenzien weg, so bleibt nichts mehr übrig, was man Körper nennen könnte; dieser ist verschwunden. Daraus folgt, daß das, was wir Körper nennen, im Grunde gar nichts anderes ist, als das Resultat der Verbindung gewisser an sich rein intelligibler Qualitäten. Aus dem Zusammensein dieser Akzidenzien entsteht der Schein der Körperlichkeit, der sofort verschwindet, wenn das Denken herantritt und durch abstrahierende Unterscheidung jenes Zusammensein löst.

c) Der Mensch, seine Stellung und Aufgabe.

1. Die Seele des Menschen, infolge eines Abfalls von Gott mit dem Leib verbunden, durchdringt diesen wie das Feuer die Luft. Es wäre eigentlich richtiger, zu sagen, der Leib sei in der Seele, als umgekehrt. Wie der göttliche Nous der Weltseele, so ist er durch diese auch den einzelnen Menschenseelen immanent und bildet den Mittelpunkt ihres Seins, ihrer Persönlichkeit. Und mittelst dieses Nous hängen sie dann auch dem Sein nach mit dem Einen zusammen.

2. Die sinnliche Wahrnehmung ist gleichsam nur ein Träumen der Seele. Um zur Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen, muß die Seele sich von den Sinnen zurückziehen und in ihrem Mittelpunkt, dem Nous, sich sammeln, um hier der Wahrheit, die im Nous an und für sich schon gelegen ist, sich bewußt zu werden. Damit ist aber dann zugleich noch eine höhere Stufe der Erkenntnis angebahnt: die Schauung des Einen, weil der Nous mit dem Einen in wesenhafter Verbindung steht und mit diesem vereinigt ist.

3. Allerdings ist diese Schauung nur unter der Bedingung möglich, daß das Eine im Innern des Menschen ein außerordentliches Licht verbreitet und dadurch selbst das Auge jener höheren Schauung in ihm öffnet. Dieses Licht kann der Geist nicht durch dialektische Operation herbeiziehen; es muß ihm plötzlich aufgehen. Geht es aber in ihm auf, dann verschwindet Vorstellung, Selbstbewußtsein und Gedanke; der Mensch ist in den Zustand der Ekstase erhoben. Nur in dieser ist das Eine zu schauen. Es ist dieses Schauen also ein Heraustreten der Seele aus sich selbst (ἔκστασις), eine Vereinfachung (ἅπλωσις), eine Hingabe ihrer selbst (ἐπίδοσις), ein Einswerden mit und Ruhe in dem Absoluten.

4. Damit ist denn zugleich die sittliche Aufgabe des Menschen gegeben. Wenn dieser auch die ekstatische Schauung nicht selbst herbeiführen kann, so kann und muß er sich doch für sie disponieren. Und im Interesse dieser Disposition ist er auf den aszetischen Weg verwiesen. Durch die Aszese muß die Seele die Leiblichkeit mit ihren sinnlichen Trieben und Neigungen, die ihr doch nur als eine schwere, nach unten ziehende Last anhängt, bekämpfen und zu ertöten suchen, um in den Äther der rein intelligiblen Welt sich zu erheben und die mystische Schauung, die Ekstase, zu ermöglichen. Das ist der Gesichtspunkt, unter dem das gesamte sittliche Leben aufzufassen ist.

5. In der ekstatischen Anschauung ist dann zugleich auch die höchste Glückseligkeit des Menschen gegeben. Wie alles aus dem Urguten hervorgegangen, so strebt es auch zum Urguten zurück und gewinnt in ihm seine Vollendung und Seligkeit. Der Mensch im besonderen gewinnt sie in der Ekstase. Daher findet Plotin nicht Worte

genug, um das Glück dieser Ekstase zu schildern. In ihr tritt der Mensch in unmittelbare Kommunikation mit den höheren, übersinnlichen Kräften und vermag durch sie wunderbare Taten zu vollbringen und in die Zukunft zu sehen. Er wird Thaumaturg und Prophet. Allerdings ist die Ekstase hienieden nur von kurzer Dauer und wird auch dem tugendhaftesten und weisesten Menschen nur selten zuteil.

6. Da das Böse seinen Grund in der Materie hat, und da der Leib des Menschen aus dieser gebildet ist, so muß auch in dem Menschen der Leib als die eigentliche Quelle des Bösen erachtet werden. Die endliche volle Befreiung der Seele vom Leib im Tod ist darum gleichbedeutend mit vollkommener Befreiung der Seele vom Bösen. Als Strafe für Anhänglichkeit an das Sinnliche folgt Seelenwanderung.

2. Die neuplatonischen Schulen.

1. Die römische Schule. — Der bedeutendste Schüler Plotins war Porphyrios (232/3—304), der in Rom seit 263 sein Anhänger wurde. Er will Plotins Lehre nicht fortbilden, vielmehr nur ihr Erklärer und Verteidiger sein. Seine Darstellung zeichnet sich aus durch die an Aristoteles gebildete Schärfe und Klarheit der Begriffe. Ziel der Philosophie ist ihm die „Rettung der Seele". Er betont stärker als Plotin die Aszese (Ehelosigkeit, Enthaltung von Fleischspeisen) und sucht die Vereinigung mit dem Einen durch den Kult all der verschiedenen Untergottheiten zu fördern. Das führt zur Rechtfertigung des Polytheismus, dessen alte Traditionen und Übungen in neuplatonischem Sinne umgedeutet werden.

Außer Kommentaren zu Platon hat er auch solche zu Schriften des Aristoteles geschrieben, von denen besonders die „Einleitung in die Kategorienlehre des Aristoteles" für das angehende Mittelalter von Bedeutung war. In einer eigenen Schrift sucht er die Übereinstimmung von Platon und Aristoteles nachzuweisen.

2. Die syrische Schule. — Von der römischen ist zu unterscheiden die syrische Schule der Neuplatoniker, deren Haupt Jamblichos aus Chalkis in Cölesyrien war (gest. um 330 n. Chr.). Seine Schüler nennen ihn den Göttlichen (θεῖος) und schreiben ihm viele Wundertaten zu.

Bei Jamblichos tritt die Philosophie ganz in den Dienst des polytheistischen Kultus und wird zugleich zur Schule heidnischen Aberglaubens und heidnischer Zauberei. Von Jamblichos selbst oder von einem seiner Schüler stammt das in diesem Sinne gehaltene Werk De mysteriis Aegyptiorum. Er vervielfältigt die Emanationen. Statt der Dreiheit, des Ureinen, des Nous und der Weltseele, verdoppelt er das Eine und den Nous, der dann weiter je dreigeteilt ist; aus der einen Weltseele gehen zwei andere hervor. Wir finden bei ihm eine ins Detail ausgesponnene Dämonologie, sowie eine ebenso detaillierte Theurgie,

worunter er die Kunst versteht, durch die Kraft mysteriöser, Gott allein bekannter Symbole die Götter zu den Menschen herabzuziehen. Hatte also Plotin behauptet, durch Erhebung zur Ekstase könne die Seele mit Gott vereinigt und thaumaturgisch werden, so lehrt dagegen Jamblichos, diese Vereinigung könne auf dem entgegengesetzten Wege bewirkt werden, indem der Mensch mittelst geheimnisvoller Handlungen, Zeremonien und Worte die Götter zu sich herabziehe.

3. Die athenische Schule. — Zur syrischen kommt noch die athenische Schule der Neuplatoniker. Diese verfolgt wiederum mehr eine rein philosophische Tendenz, indem sie sich von den theurgischen Zaubereien der syrischen Schule abwendet. Sie beschäftigte sich ganz besonders mit dem Studium und mit der Erklärung der platonischen und aristotelischen Schriften. Der Hauptvertreter dieser Schule war Proklos (um 411—485), der die Gesamtsumme der philosophischen Überlieferungen, mit eigenen Zutaten vermehrt, in eine Art von System und auf eine anscheinend streng wissenschaftliche Form gebracht hat. Im Ganzen schließt er sich wieder enger an Plotin an, nimmt jedoch auch nach Jamblichos eine Gliederung der Emanationen an, und zwar nach Triaden und Hebdomaden. Die Materie läßt er nicht von der Weltseele, sondern durch eine der Triaden des Nous hervorbringen.

Zur athenischen Schule gehörte auch Simplicius, einer der besten Kommentatoren des Aristoteles. Die Schule endete mit Damascius, der seit etwa 520 n. Chr. Vorsteher der Schule zu Athen war. Im Jahre 529 schloß Kaiser Justinian diese Schule „und schnitt damit äußerlich eine Bewegung ab, welche innerlich keines Fortschrittes mehr fähig war". Die bisherigen Lehrer derselben wanderten nach Persien aus, wo sie in dem Könige Khosroës einen ihrer Philosophie befreundeten Herrscher zu finden hofften. Durch trübe Erfahrungen getäuscht, kehrten sie jedoch im Jahre 533 nach Athen zurück, durften aber ihre Schulen nicht mehr eröffnen. —

Der Einfluß des Neuplatonismus beschränkt sich nicht auf heidnische, jüdische und christliche Denker seiner Zeit (Synesius von Cyrene, Bischof von Ptolemais um 365—430, Dionysius Areopagita), er wirkt auch im Mittelalter nach (Eriugena) und bei Beginn der Neuzeit (Marsilius Ficinus 15. Jahrh.), und in der jüngsten Vergangenheit (Fichte, Hegel, Eucken) finden sich manche verwandte Gedanken. —

Zum Schlusse werfen wir noch einen Blick auf die Art und Weise, wie diese Philosophie sich zum Christentum verhielt.

3. Stellung dieser Philosophie zum Christentum.

1. Die heidnische Philosophie hatte anfänglich das Christentum wenig berücksichtigt; es war für sie mehr Gegenstand des Spottes als ernster Untersuchung. Doch schon um die Mitte des zweiten Jahrhunderts trat der Philosoph Celsus

direkt gegen das Christentum auf. Er schrieb unter dem Titel: Ἀληθὴς λόγος (wahrheitsgetreuer Beweis) eine Streitschrift gegen das Christentum, die Aufsehen erregt haben muß, da Origenes, der Kirchenschriftsteller, sich veranlaßt sah, eine Widerlegung derselben erscheinen zu lassen.

2. Inwiefern der Neupythagoreismus in dem Magier Apollonius von Tyana ein heidnisches Gegenbild zu Christus zu schaffen suchte, haben wir bereits gesehen. Namentlich aber war es der Neuplatonismus, der seine Waffen direkt gegen das Christentum kehrte. Schon Porphyrios war ein erklärter Gegner des Christentums. Er schrieb ein Werk in 15 Büchern unter dem Titel: „Gegen die Christen". Zu besonderem Anstoße gereichte ihm die christliche Lehre von der Auferstehung des Fleisches, die in der Tat unverträglich ist mit der neuplatonischen Ansicht, daß der Leib das Böse und Unreine sei.

3. Ebenso veröffentlichte im Jahre 303 der Neuplatoniker Hierokles, Statthalter von Bithynien unter Diokletian, ein Buch unter dem Titel: Λόγοι φιλαληθεῖς πρὸς τοὺς Χριστιανούς — eine Kette von Lügen und Verleumdungen gegen das Christentum, meistens aus Celsus entnommen. Auch Jamblichos wandte sich insofern indirekt gegen das Christentum, als er einen förmlichen Pythagoras-Kultus einzuführen suchte, während der Apolloniuskult bereits veraltet war. In seinem Buche „Leben des Pythagoras" lehrte Jamblichos, daß Pythagoras von allen seinen Zeitgenossen für ein göttliches Wesen gehalten wurde, das vom Himmel herabgekommen sei, um die Menschen die wahre Weisheit zu lehren, — ein Gegenstück zu Christus.

4. Dazu kommt der Kaiser Julianus Apostata, gleichfalls ein Neuplatoniker. Er schrieb unter dem Titel: „Gegen die Christen" eine Streitschrift gegen das Christentum, die wir zwar nicht mehr besitzen, von der jedoch Cyrill von Alexandrien in seiner Widerlegungsschrift „Contra Julianum" die Hauptgedanken aufbewahrt hat. Julian ist der Ansicht, daß es zwar einen höchsten Gott gebe, daß aber unter diesem eine Menge von Untergöttern stünde, die über die einzelnen Teile der Welt herrschten. Daraus leitet er dann den Unterschied der Nationalitäten ab. Von der Einheit und Universalität der Religion, wie sie im Christentum gegeben ist, hat er keinen Begriff. Ja gerade von diesem Gesichtspunkte aus bestreitet er das Christentum und rechtfertigt den Polytheismus. Das Christentum erscheint Julian überhaupt nicht bloß als eine falsche, sondern auch als eine armselige Religion, die mit der Herrlichkeit und Größe der heidnischen, namentlich im Hinblicke auf deren Vergangenheit, gar keinen Vergleich aushalten könne.

5. Hieran reiht sich der Neuplatoniker Proklos. Auch er schrieb eine Streitschrift gegen das Christentum unter dem Titel: „Achtzehn Beweisgründe gegen die Christen". Sie sind allzumal gegen die christliche Lehre von der zeitlichen Erschaffung der Welt gerichtet und verteidigen die Ewigkeit (Anfangslosigkeit) der Welt. Wenn Gottes Macht, so argumentiert Proklos unter anderm, unbegrenzt ist, so ist sie auch der Zeit nach nicht eingeschränkt, sondern ewig. Folglich muß Gott ewig schaffen; denn Gott kommt das Schaffen zu, wie der Sonne das Leuchten; wie daher letztere immerfort Licht ausstrahlt, so muß Gott auch immerdar schaffen. Ferner ist Gott entweder ewig der Wirklichkeit nach Schöpfer, oder er ist es bloß der Möglichkeit nach, ohne immer zu schaffen. Im ersten Fall ist die Welt ewig; im zweiten geht Gott, wenn er zur Schöpfung heraustritt, von der Potenz in den Akt über, erleidet somit eine Veränderung, während doch Gott in jeder Beziehung unveränderlich ist.

6. Der Kampf der heidnischen Philosophie gegen das Christentum war nur das letzte Ringen eines dahinsiechenden Kulturlebens mit einer unaufhaltsam vorstrebenden geistigen Macht, die dem Menschen eine neue Kultur bringen sollte.

Zweiter Hauptteil.

Geschichte der nachchristlichen Philosophie.

Übersicht und Einteilung.

1. Die Aufgabe der Philosophie besteht darin, auf der Grundlage der Vernunftprinzipien jene Wahrheiten auf dem Wege des diskursiven Denkens zu erforschen, die durch die Vernunft allein erkannt und begründet werden können. Daran wurde durch den Eintritt des Christentums nichts geändert. Aber in der christlichen Offenbarung erhielt die Philosophie ein höheres leitendes Licht, das ihr wie ein Stern voranleuchtete und sie in Hauptfragen auf der Bahn der Wahrheit hielt. Und das ist der große Wendepunkt in der Geschichte der Philosophie.

Nicht als ob von nun an aller Irrtum im Gebiete der Philosophie unmöglich gewesen wäre. Wir treffen vielmehr auch in der nachchristlichen Zeit schwere und weittragende philosophische Irrtümer. Denn die Offenbarung gibt nicht unmittelbare Evidenz ihrer Lehren, erst recht nicht in ihrer Begründung oder gar in allen philosophischen Fragen.

2. Wir scheiden die Geschichte der nachchristlichen Philosophie in drei große Zeiträume und teilen sie ein in die Geschichte der Philosophie a) der patristischen Zeit (bis zum achten Jahrhundert), b) des Mittelalters (bis zum 15. Jahrhundert), c) der Neuzeit (bis zur Gegenwart).

Erster Zeitraum.

Geschichte der Philosophie der patristischen Zeit.

A. Stöckl, Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter. 1891. — F. Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie. II. Teil, Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit. 10. Aufl., herausg. von M. Baumgartner. 1915. — M. Grabmann, Die Geschichte der schalostischen Methode. I. Bd. 1909.

Vorbemerkungen.

1. Die patristische Zeit ist die Periode der Genesis der christlichen Philosophie. Diese bildete sich aber nicht aus ohne allen Zusammenhang mit der vorchristlichen Philosophie. Sie knüpfte vielmehr

insofern an diese an, als die christlichen Denker dasjenige, was sich nach ihrer Ansicht mit der christlichen Lehre vereinigen ließ, aufnahmen und in das Ganze der christlichen Spekulation verwebten.

Die Frage, wie weit die zeitgenössische Philosophie auf die Ausgestaltung der christlichen Lehre Einfluß gehabt hat, läßt sich noch nicht vollständig beantworten. Doch steht einerseits gerade aus den ersten christlichen Quellen fest, daß sich die Lehren des Christentums nicht aus der heidnischen Philosophie ableiten lassen, und daß sie auch die weitere Entwicklung grundsätzlich bestimmt haben. Anderseits ist es auch selbstverständlich, daß die philosophische Bildung, die viele schon bei ihrem Eintritt in das Christentum mitbrachten oder nach demselben noch pflegten, auf ihre Fassung oder Begründung und Erklärung der Glaubenslehren von Einfluß war, daß sie manches, was die außerchristliche Spekulation an Wahrheit gefunden hatte, auch in der gegebenen Formulierung aufgenommen haben, und daß der Wortschatz der Philosophie auch der Darstellung der Dogmen und ihrer Erklärung dienstbar wurde; ein ähnlicher Prozeß, wie er sich im Mittelalter bei der Aufnahme des Aristotelismus in die theologische Spekulation vollzog, ohne daß dadurch der Glaubensgehalt geändert wurde, mit dem Unterschied jedoch, daß die altchristlichen Denker sich nicht an ein bestimmtes System anschlossen. Dabei stellten sich die einen freundlicher, die andern mehr ablehnend zur heidnischen Philosophie und ließen sich auch demgemäß verschieden, mehr oder weniger, beeinflussen. Freilich läßt Übereinstimmung in der Wahrheit an sich noch nicht jedesmal auf Abhängigkeit schließen, da die Wahrheit auch bei beiden ganz selbständig auftreten kann.

2. Das philosophische und theologische Moment waren in der patristischen Zeit noch miteinander verbunden; die Philosophie diente nur der Erklärung und Verteidigung des Dogmas. Allerdings wurde der innere, wesentliche Unterschied zwischen Philosophie und Theologie auch in der patristischen Zeit ausdrücklich anerkannt; denn auch die Kirchenväter unterschieden schon genau zwischen Offenbarung und Vernunft, zwischen übernatürlichen und natürlichen (Vernunft-) Wahrheiten, zwischen natürlicher und übernatürlicher Erkenntnis. Aber eine äußere Scheidung zwischen Theologie und Philosophie vollzog sich in dieser Zeit noch nicht; dazu kam es erst, als nach der Sicherstellung der Hauptlehren des Christentums gegen Angriffe von außen und innen das systematisierende Streben in den christlichen Schulen ins Leben trat. Von einem einheitlichen System der patristischen Philosophie kann keine Rede sein. Wir heben im folgenden aus den Schriften der Kirchenväter dasjenige heraus, was einen rein philosophischen Charakter hat und somit die philosophische Richtung dieser Zeit kennzeichnet.

3. Die Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter zerfällt wiederum in drei Perioden:

a) Die erste Periode ist die Zeit der Entstehung und ursprünglichen Entwicklung der patristischen Philosophie und umfaßt die drei ersten Jahrhunderte der christlichen Zeit.

b) Die zweite Periode ist die Zeit der Blüte der patristischen Philosophie und umfaßt das 4. und 5. Jahrhundert.

c) Die dritte Periode endlich ist die Zeit des Ausgangs der patristischen Philosophie und reicht von der zweiten Hälfte des 5. bis zum 8. Jahrhundert.

4. Die patristische Philosophie konnte sich jedoch nur entwickeln nicht bloß im beständigen Kampfe gegen die heidnische Philosophie, sondern auch gegen vielgestaltige Häresien, die, weil aus der heidnischen Philosophie entsprungen, stets auch einen mehr oder minder philosophischen Charakter hatten. Es müssen daher in jeder Periode auch jene Häresien in allgemeinen Zügen charakterisiert werden, gegen die die christliche Spekulation sich wandte, um sie wissenschaftlich zu bekämpfen und zu überwinden.

Erste Periode.

Entstehung und ursprüngliche Ausbildung der patristischen Philosophie.

A. Die Häresien dieser Zeit.

1. Der Gnostizismus.

a) Im allgemeinen.

1. Der Gnostizismus soll nach dem Berichte der Zeitgenossen seinen Ausgang genommen haben von der Frage: „Woher das Böse?" (πόθεν τὸ κακόν). Daß diese Frage zu jener Zeit im Hinblick auf den tiefen Verfall des Heidentums und auf die furchtbaren Übel, die über die junge Christengemeinde hereinbrachen, die Geister in hohem Grade beschäftigen mußte, ist erklärlich. Daß diese Frage aber von den Gnostikern in so eigentümlicher Weise beantwortet wurde, hat wohl einen anderen Grund.

Man stellte sich in der Beantwortung der Frage nach dem Ursprung des Übels nicht auf den Boden des Christentums, sondern auf den der heidnischen Philosophie und suchte von da aus das Problem zu lösen. Die Gnostiker gestalteten die Dogmen des Christentums nach ihren philosophischen Lehrmeinungen um, die vielfach an Vor-

stellungen der griechisch-orientalischen Philosophie, zum Teil auch direkt an orientalische Lehren anknüpften. Das nannte man dann die höhere Gnosis, im Gegensatz zu der gewöhnlichen Auffassung des Christentums, wie sie von der Kirche vertreten wurde.

2. Um dieser Gnosis dann ein größeres Ansehen zu geben, führte man nach dem Vorbild der griechisch-jüdischen Philosophie deren Inhalt auf eine Geheimlehre zurück, die von Christus den Aposteln im Gegensatz zu seiner den Begriffen des Volkes angepaßten öffentlichen Predigt mitgeteilt worden sei, mit dem Auftrag, sie nur den Eingeweihten bekannt zu geben, weshalb sie nicht geschrieben worden, sondern sich auf dem Wege geheimer mündlicher Tradition fortgepflanzt habe. Diese Geheimlehre nun enthalte die eigentliche Wahrheit und bedinge die höhere Gnosis im Unterschied von dem einfachen Kirchenglauben, in dem Christi Lehre der Fassungskraft des Volkes akkommodiert und mit mancherlei Irrtum vermischt sei. Sie — die Gnostiker — fänden sich tatsächlich im Besitz jener Geheimlehren, und darum hätten sie die reine Wahrheit, die echte Gnosis, und seien die Auserwählten im Gegensatz zu dem gemeinen Haufen der bloßen Gläubigen.

3. Von diesen Grundsätzen ausgehend verloren sich die Gnostiker in ihrer Weltanschauung in eine finstere dualistische Ansicht. Der Gegensatz zwischen gut und bös wird ihnen zuletzt zu einem kosmischen Gegensatz, und der ethische Dualismus wird im Gebiete des Seins zum Prinzip erhoben. Gott ist das gute Prinzip, aus der Materie stammt das Böse. Die Kluft zwischen beiden soll einigermaßen durch Mittelwesen, Äonen, ausgefüllt werden; aber der Gegensatz bleibt dessenungeachtet bestehen. Selbst der Unterschied zwischen altem und neuem Bund wird in diesen Gegensatz hineingezogen, insofern der Alte und Neue Bund unter einander entgegengesetzte göttliche Mächte gestellt werden. Mit diesem dualistischen Prinzip glaubten sie dann auch die Frage: πόθεν τὸ κακόν in befriedigender Weise gelöst zu haben.

Der Gedanke, die Materie sei das an sich Böse, hatte bei einem Teil der Gnostiker in bezug auf die Person Christi die Lehre zur Folge, daß Christus bloß in einer menschlichen Scheingestalt auf der Erde erschienen sei (Doketismus). Galt nämlich die Materie als das an sich Böse und als die Quelle des Bösen, dann war es nur konsequent, wenn man die Person Christi der Materie gänzlich entzog und seine Menschengestalt zur bloßen Scheingestalt herabsetzte. Nach einer anderen gnostischen Auffassung dagegen verband sich Christus mit dem Menschen Jesus.

Die gnostischen Systeme sind sehr zahlreich; wir wollen uns damit begnügen, bloß die hauptsächlichsten in ihren Grundzügen vorzuführen.

b) Einzelne Gnostiker.

1. Zunächst begegnet uns im 2. Jahrhundert die Doktrin des Saturninos (Saturnil, um 125). Er lehrt einen „unbekannten Gott und Vater“ und setzt ihm die Materie als das Reich des Bösen entgegen. Jener schuf eine Reihe von übersinnlichen Kräften, die in absteigender Reihe von ihm ausgehen und ihrerseits wiederum die Welt schaffen. Sie bringen auch den Menschen hervor; aber nur als ein unvollkommenes Gebilde. Er kann sich nicht erheben und kriecht auf der Erde

wie ein Wurm. Da erbarmt sich seiner der höchste Gott und sendet einen Funken seines eigenen Lichtes zu ihm herab; dieser wird zur Seele des Menschen, und das ist nun erst der wahre Mensch. Über die Menschen herrschte anfangs der Judengott, eine von den genannten untergeordneten Mächten, konnte aber die Menschen nicht schützen. Deshalb sandte der unbekannte Vater seinen Sohn Christum in einer menschlichen Scheingestalt in die Welt, um das Reich des Judengottes zu zerstören und die Guten zu retten, die Bösen dagegen zu verdammen. Ehe und fleischliche Zeugung, weil durch die Materie bedingt, werden verworfen.

2. Ganz ähnliche Ideen werden (nach Irenäus) von Basilides (um 130) in Alexandrien vertreten. Aus dem unbekannten Gott gehen in absteigender Reihe hervor: der Nous, der Logos, die Phronesis, die Sophia, die Dynamis und die obersten Engel. Von diesen wird der oberste Himmel geschaffen. Aus den obersten Engeln gehen wieder andere hervor, die den zweiten Himmel bilden, und so setzt sich der Prozeß fort, bis sukzessiv 365 Ordnungen von Engeln und ihnen entsprechend ebensoviele Himmel entstanden sind. Der Mensch verdankt seine Leiblichkeit den niederen weltbildenden Mächten; der Geist dagegen stammt aus der höheren Welt. Um diesen von der Herrschaft der weltbildenden Mächte zu befreien, erscheint, vom höchsten Gotte gesandt, in Scheingestalt der Nous. Zur vollständigen Läuterung der Seele soll die Seelenwanderung dienen. Eine Auferstehung des Fleisches gibt es nicht.

3. Das umfassendste, aber auch das phantastischste von den gnostischen Systemen ist das des Valentinus (um 140) in Alexandrien. Er stellt an den Anfang alles Seienden den ewigen, unnennbaren Gott, Bythos (Abgrund) genannt. Von ihm geht eine ganze Kette überweltlicher Mächte oder Äonen aus, die zusammen das Pleroma bilden. Sie sind paarig und verhalten sich zueinander wie das Männliche und Weibliche, die miteinander das nächste Äonenpaar erzeugen. Der jüngste Äon, die Sophia, gebiert aber eine formlose Substanz, und diese Fehlgeburt wird von dem Äon Horos aus dem Pleroma in das Kenoma hinabgestoßen. Sie heißt nun Achamot. Doch verlangt sie danach, wieder in das Pleroma zurückzukehren, und da sie daran gehindert wird, verfällt sie der Trauer; die Tränen, die sie vergießt, werden zur Materie. Sie gebiert dann den Demiurg, ein rein psychisches Wesen, das seine eigene Mutter nicht kennt. Dieser schafft seinerseits aus der Materie die sichtbare Welt und zwar nach dem Vorbild des Pleroma, obgleich er es selbst nicht kennt.

Der Mensch ist dreigegliedert und besteht aus Leib, Seele und Geist, wovon er den ersteren aus der Materie, die zweite vom Demiurg, den dritten von der Achamot erhält. Er gehört zu den Schöpfungen des Demiurgen. Ebenso stammen Gesetz und Propheten vom Demiurg. Um aber den Menschen von der Herrschaft des letzteren zu befreien, erscheint aus dem Pleroma der Soter Jesus in einem ätherischen Leibe, indem er durch Maria wie durch einen Kanal hindurchgeht. Auf Anstiften des Demiurgen wird er gekreuzigt, nachdem der Äon Soter ihn bereits verlassen und ins Pleroma zurückgekehrt ist. — Es gibt eine dreifache Menschenklasse: Hyliker (Heiden), Psychiker (einfache Gläubige) und Pneumatiker (Gnostiker). Letztere sind des Heiles sicher; sie bedürfen keiner Werke, der Unterschied zwischen gut und bös ist für sie etwas Gleichgültiges. Eine Auferstehung des Fleisches gibt es nicht.

4. Marcion, der um 160 in Rom lehrte, unterscheidet zwischen zwei Göttern, dem guten und dem gerechten, die gleich ewig sind, aber in einem gegensätzlichen Verhältnisse zu einander stehen. Der gute Gott war von Anfang an unbekannt; er hat sich weder in der Natur, noch in der Vernunft des Menschen geoffenbart. Der Schöpfer der Welt ist der gerechte Gott. Auf ihn ist das gesamte Alte Testament mit

seiner Gesetzgebung zurückzuführen, daher die Härte und Unerbittlichkeit der letzteren; denn der Demiurg ist der ausschließlich Gerechte, erbarmungslos und ohne Mitleid.

Um nun aber die Menschen von der Herrschaft dieses Kosmokrators zu befreien und sie zur Erkenntnis seiner selbst zu bringen, sendet endlich der gute Gott Jesus in einem Scheinleib. Dieser klärt die Menschen über die Natur des guten Gottes und des Kosmokrators auf und befreit sie dadurch von dem Gesetze des letzteren, ohne selbst wieder ein solches zu geben. Christus ist bloß Erlöser, nicht Gesetzgeber. Doch sind trotz dieser milden Auffassung Gottes die sittlichen Vorschriften Marcions sehr streng. Er verbot seinen Anhängern den Genuß von Wein und Fleisch, verpflichtete sie zu strengem Fasten, namentlich am Sabbate, und verbot Ehe und fleischliche Zeugung. Aber all dieses nur zu dem Zweck, dem Kosmokrator entgegenzutreten und sein Werk zu zerstören.

5. Noch zu erwähnen ist die Doktrin des Hermogenes (Ende des 2. Jahrhunderts), der gleichfalls einen ursprünglichen Dualismus zwischen Gott und Materie annahm und die Schöpfung leugnete. Gott, so lehrte er, konnte die Welt nicht aus seiner eigenen Substanz erzeugen, weil er unteilbar und unveränderlich ist; er konnte sie aber auch nicht aus nichts schaffen, weil er in diesem Fall bei seiner unendlichen Güte alles hätte gut schaffen müssen, während doch tatsächlich so viel Böses in der Welt ist.

2. Der Manichäismus.

In noch weit stärkerem Grade als im Gnostizismus tritt der kosmisch-ethische Dualismus im Manichäismus hervor. Er wurde begründet von Manes (um 238), der angeblich aus dem Geschlechte der persischen Magier stammte, am Hofe des persischen Königs Sapor gelebt und von diesem infolge eines Konfliktes, in den er mit den Magiern geraten war, hingerichtet worden sein soll. Seine Lehre ist im Grunde nichts anderes als ein in christliche Formen gekleideter Parsismus.

1. Es gibt zwei ewige Prinzipien, das gute, der Gott des Lichtes, umgeben von Lichtgeistern und wohnend in reiner Lichtregion, — und das böse, der Gott der Finsternis, umgeben von Geistern der Finsternis und lebend in finsterer Region. Während nun im Lichtreiche Ruhe herrscht, bekämpfen die Geister der Finsternis fortwährend einander, bis sie des Reiches des Lichtes gewahr werden. Dies veranlaßt sie, Frieden zu schließen, um einen gemeinsamen Angriff auf das Lichtreich zu unternehmen.

Um sich dagegen zu verteidigen, läßt der Gott des Lichtes eine Kraft aus sich emanieren, den Urmenschen, der aber im Kampf unterlegen wäre ohne den Geist des Lebens, den ihm Gott zu Hilfe schickte. Die dem Urmenschen entrissenen Lichtteile werden nun zur Weltseele, der Geist des Lebens dagegen wird zum Weltbildner. Das Reich der Finsternis ist so besiegt, ohne jedoch seinen Widerstand aufgegeben zu haben, der vielmehr in der Welt überall und immer wieder sich zu betätigen sucht.

2. Die Menschen verdanken ihre Existenz dem Fürsten der Finsternis. Um das gefangene Licht (des Urmenschen) festzuhalten, erzeugt dieser mit einer Genossin seines Reiches den Adam und nach diesem die Eva, um dadurch die Fortpflanzung zu begründen, wodurch das Licht immer mehr zerteilt wird und die Kraft, sich zu befreien, immer mehr verliert. Ehe und Zeugung stammen also gleichfalls aus dem bösen Prinzip.

Im Menschen leben zwei Seelen, eine gute, aus dem Lichte, und eine böse, aus der Finsternis stammend. Die letztere betätigt sich in der Begierlichkeit, die somit gleichfalls an sich böse ist. Jede sündige Tat ist ein Produkt dieser Begierlichkeit.

3. Im Alten Bund herrschte der Fürst der Finsternis; der Gott des Lichtes aber sendete seinen Sohn Christus in Scheingestalt in die Welt, um die gefangenen Lichtseelen zu befreien durch seine Lehre, deren wahrer Sinn aber erst durch den Geist des Lebens, der in Manes erschien, enthüllt wurde. — Die Mitglieder der manichäischen Sekte zerfielen in drei Klassen: Der untersten war das Signaculum oris auferlegt, sie durfte kein Fleisch essen, keinen Wein trinken usw. Die zweite war verpflichtet auf das Signaculum manuum d. h. sie durfte nicht arbeiten. Der obersten Klasse endlich, der Klasse der Auserwählten, war auch noch das Signaculum sinus auferlegt, d. h. sie mußte sich auch der Ehe und fleischlichen Zeugung enthalten.

B. Die Vertreter der christlichen Philosophie.

Vorbemerkungen.

1. Die ersten Produkte christlicher Literatur begegnen uns in den Schriften der apostolischen Väter. Doch finden sich in diesen noch keine wissenschaftlichen Erörterungen. Solche begegnen uns aber bereits im zweiten Jahrhundert bei den Apologeten, die es sich zur Aufgabe machten, in ihren Schriften, Apologien genannt, das Christentum gegen Heiden, Juden und Häretiker zu verteidigen.

2. Im dritten Jahrhundert begnügte man sich jedoch nicht mehr mit der bloßen Apologie; man strebte vielmehr schon eine spekulative Vertiefung der christlichen Wahrheit an. Das geschah hauptsächlich in der alexandrinischen Katechetenschule.

3. Schon vorher und gleichzeitig traten auch die ersten lateinischen Kirchenschriftsteller auf.

I. Die Apologeten.

In ihrer Verteidigung des Glaubens weisen die Apologeten besonders die gnostischen Irrtümer über untergeordnete Mittelwesen (Äonen) zwischen Gott und der Welt zurück; manche aus ihnen nehmen eine Schöpfung aus nichts an, andere setzen die Materie als präexistentes Chaos voraus; die Seele gilt ihnen als feinerer Körper und ist nicht göttlicher Natur und präexistent (Platon, Gnostiker), daher auch nicht von Natur, sondern nur durch Gottes Anordnung unsterblich.

1. Justin der Martyrer.

1. Flavius Justinus (um 106—166), aus Palästina gebürtig, sehnte sich schon als Jüngling nach Lösung der großen Fragen über

Gott, Unsterblichkeit usw. und hoffte, in den Schulen der Philosophen darüber Aufschluß zu gewinnen. Er versuchte es mit allen damaligen philosophischen Sekten, besonders bei Stoikern und Platonikern, wurde aber nicht endgültig befriedigt. Zuletzt lernte er das Christentum kennen, und hier fand er, was er suchte. Er wurde Christ und verteidigte nun seinen Glauben bis zu seinem Martyrertode gegen Heiden, Juden und Häretiker. Er verfaßte den Dialog mit dem Juden Tryphon und zwei Apologien. Beide sind an Kaiser Antoninus Pius gerichtet.[1])

2. Von philosophischem Standpunkt aus ist namentlich hervorzuheben die Art und Weise, wie Justin das Verhältnis zwischen antiker Philosophie und Christentum auffaßte. Im Christentum, sagt er, hat sich der göttliche Logos im Fleische geoffenbart, und darum besitzen wir im Christentum die ganze und volle Wahrheit. Aber auch in der vorchristlichen Zeit ist der Logos nicht ohne Offenbarung geblieben. Er hat sich geoffenbart einerseits durch Moses und die Propheten, anderseits aber auch als allverbreiteter Λόγος σπερματικός sowohl in der Schöpfung, als auch in der Vernunft des Menschen, die ja an dem göttlichen Logos teilnimmt. Durch diesen Logos waren die Philosophen und Dichter des Altertums instand gesetzt, die Wahrheit zu erkennen. Sie haben dieselbe freilich nur bruchstückweise erkannt und mit manchen Irrtümern vermischt; was sie aber an Wahrheit erkannten und in ihren Schriften aussprachen, verdankten sie dem Logos.

Ebendeshalb ist alles, was die Philosophen und Dichter des Heidentums Wahres gelehrt haben, dem Wesen nach christlich und gehört als solches den Christen an. Ebenso sind diejenigen, die vor der Menschwerdung des Logos nach der Vernunft, das ist nach dem Gesetze des Logos, das in der Vernunft sich ausspricht, gelebt haben, Christen gewesen, obgleich sie für Atheisten gehalten worden sind. Die Allgemeinheit der wahren Gotteserkenntnis war erst das Werk des inkarnierten Logos. — Außer diesem inneren nahm Justin auch noch einen äußeren Zusammenhang der antiken Philosophie mit der Offenbarung an und war der Ansicht, daß die alten Philosophen aus den heiligen Büchern der Juden geschöpft hätten.

Mit Platon (und fast der gesamten griechischen Philosophie) nimmt auch Justin die Ewigkeit der Materie an als Weltprinzip neben Gott; dagegen lehnt er die natürliche Unsterblichkeit der Seele ab. Daß er in seiner Ethik stoisch-platonische Gedanken und Formulierungen beibehalten hat, ist schon um deswillen selbstverständlich, weil viele einzelne Forderungen mit den Lehren des Christentums übereinstimmten oder ihnen nahe standen.

1) Die Schriften Cohortatio ad Graecos, De Monarchia und Oratio ad Graecos stammen nicht von Justinus, wie man lange Zeit irrtümlich annahm.

2. Tatian, Athenagoras und Theophilus.

1. **Tatian**, „geboren im Lande der Assyrer", in allen Zweigen der griechischen Literatur unterrichtet, aber nicht befriedigt, nahm schließlich, von Justin belehrt, den christlichen Glauben an (um 162). Sein übertriebener Rigorismus führte ihn jedoch später zu Irrtümern; er wurde das Haupt der sog. Enkratiten, die die Ehe und den Genuß des Weines und Fleisches als Sünde verwarfen. Er bekämpft mit Heftigkeit die griechische Philosophie, steht jedoch in seinen Lehren vielfach unter stoischem Einfluß. In seiner Oratio ad Graecos unterscheidet er im Menschen zwischen Seele und Geist (ψυχὴ καὶ πνεῦμα) und lehrt, daß nur, wer den Geist besitze, wahrer Pneumatiker sei. Der bloße Psychiker unterscheide sich von dem Tiere nur durch das Sprachvermögen. Die Seele gilt ihm als sterblich; nur der Geist könne sie unsterblich machen, falls er mit ihr verbunden sei. — Die Materie hat einen Anfang.

2. **Athenagoras**, „der christliche Philosoph aus Athen", (um 177) soll, um das Christentum zu widerlegen, die Heilige Schrift gelesen haben und dadurch bekehrt worden sein. Er kannte und schätzte besonders den Platonismus. Wir haben von ihm eine Apologie, Legatio pro christianis, an Mark Aurel und eine Schrift De resurrectione mortuorum. In der Apologie weist er besonders ausführlich den Vorwurf des Atheismus zurück und sucht als erster unter den christlichen Schriftstellern den Monotheismus aus Vernunftgründen zu erweisen. In der zweiten Schrift sucht er die Auferstehung der Toten den Heiden gegenüber zu begründen aus der Natur des Menschen als eines vernünftigen Wesens, das darum Anspruch habe auf ein endloses Leben; nicht die Seele allein aber sei der Mensch, sondern die Einheit aus Leib und Seele; diese müsse darum auch ihre Bestimmung (τέλος) erreichen, was hier auf Erden unmöglich sei; außerdem fordere die Gerechtigkeit, daß der *ganze* Mensch Lohn oder Strafe empfange. — Eine Erschaffung aus nichts erwähnen seine Schriften nicht.

3. **Theophilus** von Antiochien ermahnt in seiner bald nach seiner Bekehrung (um 180) verfaßten Schrift Ad Autolycum diesen, zu glauben, damit er nicht den ewigen Strafen verfalle. Auf die Aufforderung des Autolykus, er möge ihm seinen Gott beschreiben, antwortet er: Gottes Wesen ist unaussprechlich; seine Ehre, Größe, Erhabenheit, Kraft, Weisheit, Güte und Gnade übersteigen alle menschlichen Begriffe. Er wird *aus seinen Werken erkannt*, gleichwie aus dem geordneten Laufe eines Schiffes die Anwesenheit des Steuermanns erschlossen werden kann. Gott hat alles, auch die Materie, aus dem Nichtseienden zum Sein gebracht, damit aus dem Geschaffenen seine Größe erkannt werde. Das *Böse* ist durch den Ungehorsam des Menschen in die Welt gekommen.

3. Irenäus und Hippolyt.

1. **Irenäus**, in Kleinasien (um 140) geboren, eignete sich in seiner Jugend eine allseitige Bildung, namentlich eine gründliche Kenntnis der griechischen Philosophie an und genoß den Unterricht des hl. Polykarp. Später wurde er Bischof von Lyon in Gallien und erlitt (um 202) unter Septimius Severus den Martertod. Seine Hauptschrift führt den Titel: „Enthüllung und Widerlegung der falschen Gnosis"; sie ist noch in einer alten lateinischen Übersetzung vorhanden.

Irenäus bekämpft die Gnostiker. Mit Unrecht berufen sie sich auf eine Geheimlehre Christi. Die wahre Lehre, die wahre Gnosis ist die kirchliche Lehre, wie sie von den Aposteln her in der Kirche überliefert worden. Man muß nicht annehmen, daß der menschliche Geist alles begreifen könne, wie die Gnostiker behaupten. Wer alles begreifen will, verfällt dem Irrtum.

Der Weltschöpfer. — Die Welt ist nicht von einem untergeordneten Äon geschaffen worden. Gott selbst ist der Weltschöpfer. Er bedarf zur Schöpfung nicht etwa der Engel oder überhaupt untergeordneter Kräfte als Gehilfen, gleich als hätte er selbst nicht die Macht, das Gewollte auszuführen. Es genügt ihm hierzu der Logos nebst dem Geist. Auch bedarf er nicht einer präexistenten Materie. Ebenso hat der Demiurg die Welt nicht nach einem über ihm stehenden Bilde geschaffen, wie die Valentinianer annehmen, sondern nach einem Bilde, das er in sich trug und aus sich schöpfte. Es ist der Logos, in dem Gott wie sein eigenes Wesen, so auch alles Außergöttliche aussprach, so daß ersterer also auch das Urbild aller Dinge ist.

Der Logos ist überhaupt nicht in valentinianischer Weise als ein untergeordneter Äon zu betrachten; er ist vielmehr gleich wesentlich und gleich ewig mit dem Vater. Die „Emission" des Logos aus dem Vater ist nicht als eine Scheidung desselben von der Substanz des letzteren zu fassen, weil die Einfachheit des göttlichen Wesens eine solche Scheidung nicht zuläßt. Der Sohn bleibt vielmehr in seinem Hervorgange aus dem Vater mit diesem der Wesenheit nach eins.

Gotteserkenntnis aus der Schöpfung. — Der wahre Gott konnte vor Christi Erscheinung nicht ganz und gar unbekannt sein, wie die Marcioniten annehmen. Er hat sich geoffenbart in der Schöpfung; wenn die Menschen ihn nicht erkannten, so war es ihre eigene Schuld. Die besseren unter den Heiden haben ihn denn auch wirklich erkannt. Die Unterscheidung zwischen einem guten und gerechten Gotte ist nichtig. Güte und Gerechtigkeit sind miteinander untrennbar verbunden. Darum sind denn auch der Alte und Neue Bund gleicher Natur; sie stammen beide von ein und demselben höchsten Gott.

Der Mensch. — Der Mensch besteht nur aus Leib und Seele. Der Unterschied zwischen ψυχή und πνεῦμα, zwischen Psychikern und Pneumatikern im Sinne der Gnostiker ist hinfällig. Das göttliche Pneuma gehört nicht zur Natur des Menschen, es wird diesem nur aus Gnade zuteil. Durch die Seele ist der Mensch das Bild Gottes (imago Dei); durch das Pneuma wird er zu dessen Ebenbild (similitudo Dei). Die Seele ist ein feinerer Körper und nur durch den positiven Willen Gottes, nicht von Natur unsterblich. Das Böse ist nichts anderes als Mißbrauch der Freiheit, Selbsthingabe des Menschen an die fleischlichen Begierden; es hat also seinen Sitz und seine Quelle keineswegs im Leib, in der Materie.

2. Ein Schüler des hl. Irenäus war Hippolyt, ein römischer Presbyter. Er bekämpfte mit Eifer die antitrinitarische Irrlehre des Noëtus und Sabellius,

vertrat aber hierbei eine Art Subordinationismus. Infolgedessen kam er in Konflikt mit dem Presbyter und nachmaligen Papste Kallistus, den er des Sabellianismus beschuldigte. Seine Anhänger wählten ihn zum Gegenpapst; er kehrte jedoch bald zur Einheit der Kirche zurück. Unter Maximinus Thrax wurde er nach der Insel Sardinien verbannt und starb daselbst um 236 infolge der erlittenen Leiden.

Abgesehen von seiner Schrift „Contra Noëtum“, worin seine subordinatianistischen Ansichten niedergelegt sind, ist vom philosophischen Gesichtspunkte aus namentlich hervorzuheben seine Schrift: κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος (Widerlegung aller Häresien), gewöhnlich Philosophumena genannt. In derselben suchte er nachzuweisen, daß die falschen gnostischen Lehren nicht aus den heiligen Schriften und der christlichen Tradition, sondern aus der hellenischen Weisheit, aus heidnischen Mysterien und aus der Astrologie abgeleitet seien. Für die Kenntnis der gnostischen Doktrinen ist diese Schrift eine wichtige Quelle. — Auch Hippolyt nimmt, wie sein Lehrer, die Erschaffung der Welt aus nichts an.

II. Die Alexandriner.

Mit dem fortschreitenden Wachstum der Kirche steigerte sich auch das Bedürfnis, die Glaubenslehren in innerem, systematischem Aufbau zur Darstellung zu bringen für die heranzubildenden Priester und Lehrer, sowie für die gebildeten Christen überhaupt. An dieser Arbeit beteiligten sich vor allem die christlichen Katechetenschulen, die sich teilweise zu eigentlichen Gelehrtenschulen auswuchsen; die bedeutendsten bestanden in Alexandrien, das schon länger ein Mittelpunkt griechischer und jüdischer Gelehrsamkeit war, sowie in Cäsarea und Antiochien. Der erste bekannte Vorsteher der alexandrinischen Schule war Pantänus (um 180—200), ihm folgten dann Klemens und Origenes. Als Vorstufe zur Theologie wurde in dieser Schule Philosophie gelehrt und dann zur wissenschaftlichen Erfassung und Begründung der Glaubenslehren herangezogen. So fanden auch stoische und platonische Lehren, auch solche Philons und später der Neuplatoniker Eingang in die Darstellung der christlichen Wahrheit.

1. Klemens von Alexandrien.

1. Klemens, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts wahrscheinlich zu Athen geboren und mit glänzenden Geistesgaben ausgestattet, durchforschte alle Systeme der griechischen Weisen und gelangte dadurch zu umfassender und gründlicher Gelehrsamkeit. Er wurde Christ und weihte nun all seine Tätigkeit der immer tieferen Erforschung und Begründung der christlichen Wahrheit. Nach mancherlei Wanderungen ließ er sich zu Alexandrien nieder und wurde hier Lehrer, später Vorsteher der Katechetenschule. Er starb zwischen 211 und 216.

Die **Schriften**, die wir von ihm besitzen, sind eine Cohortatio ad Graecos (Protrepticus), der Paedagogus und die Stromata, eine Abhandlung über die christliche Gnosis. Der Verfasser verfährt dabei nicht in systematischer, sondern in aphoristischer Weise. Theologische und philosophische Erörterungen sind in der Schrift miteinander gemischt.

2. Klemens ist in seinen Spekulationen vielfach von platonischen und stoischen Lehren, besonders von der jüdisch-alexandrinischen Schule und ihrer allegorischen Exegese beeinflußt. So ist auch nach ihm Gott (der Vater) unerkennbar, mehr negativ als positiv zu bestimmen; die Charakterisierung des Logos trägt neben eigenen manche philonische Züge. Mit den Stoikern unterscheidet er eine sinnliche und eine intellektuelle Seele (ἄλογον μέρος und ἡγεμονικόν).

3. **Die christliche Gnosis.** — Das Hauptsächlichste in der gesamten Lehrentwicklung des Klemens ist vom philosophischen Gesichtspunkt aus seine Lehre von der christlichen **Gnosis**.

a) Die christliche Gnosis hat nach Klemens den **Glauben** an die christliche Lehre zum Ausgangspunkt und zur Grundlage. Darin besteht das unterscheidende Merkmal zwischen wahrer und falscher Gnosis. Der Glaube ist für das geistige Leben des Gnostikers so notwendig, wie für das leibliche Leben der Atem.

b) Damit aber der Glaube zur Gnosis erhoben werde, ist die **Philosophie erforderlich**. Wer ohne die Philosophie die Gnosis erreichen zu können meint, der gleicht dem, der ohne die Pflege des Weinstockes Trauben ernten will. Die Philosophie ist denn auch dem Glauben durchaus nicht fremd; denn die Philosophie ist, soweit sie Wahrheit enthält, gleichfalls ein Geschenk des Logos. Sie ward den Heiden gegeben als Anleitung zur Gerechtigkeit und war, wie die Offenbarung durch Moses und die Propheten, dazu bestimmt, auf Christus vorzubereiten. Klemens steht hier ganz auf dem Standpunkt Justins und huldigt in bezug auf das Verhältnis zwischen antiker Philosophie und Christentum ganz dessen Anschauungen. Wenn er solche Wahrheit auch bei den verschiedenen Schulen findet, so schätzt er doch **Platon** vor allen.

c) Außer der Philosophie ist aber zur Gnosis auch eine **sittliche** Vorbereitung notwendig. Wer zur Gnosis gelangen will, muß seine Sünden bereuen und in die Bahn der sittlichen Besserung eintreten; er muß sich selbst heiligen und alle Tugend sich anzueignen suchen. Nur unter Voraussetzung dieser sittlichen Selbstreinigung und Selbstvervollkommnung können die philosophischen Bestrebungen auf der Grundlage des Glaubens zur Gnosis führen.

Die Gnosis ist also nach Klemens die wissenschaftliche Durchdringung der Glaubenslehre; sie besteht darin, daß der christliche Gnostiker zu einem tieferen Verständnis des Geglaubten gelangt. Darin zeigt sich eben das Wissen der wahren Gnosis, daß sie das im Glauben vorher Erfaßte fest und sicher begründet und so den Glauben selbst bis zu einem gewissen Grade zur wissenschaftlichen Erkenntnis erhebt. Klemens will keineswegs den Glauben dem Wissen unterordnen, vielmehr nur sagen, daß zwischen beiden kein Widerspruch bestehe, und daß das Wissen der Glaubenserkenntnis dienen könne und solle.

d) Mit der Gnosis muß sich die vollkommene Liebe verbinden. Die Erkenntnis ist nichts ohne die Liebe. Nur der mit der Liebe verbundenen Gnosis ist das ewige Erbe, die Ruhe in Gott verheißen. Und da die Liebe selbst wiederum ohne Wert ist, wenn sie sich nicht in guten Werken offenbart, so müssen diese der Liebe folgen wie der Schatten dem Körper.

4. Das ethische Ideal. — Auf diesen Grundlagen zeichnet Klemens das Bild des christlichen Gnostikers als Ideal christlichen Strebens. Dabei trägt er jedoch kein Bedenken, die Grundzüge des Bildes des „stoischen Weisen" auch mit in das Bild des „christlichen Gnostikers" herüber zu nehmen. Als das Hauptmoment in dem Bilde des christlichen Gnostikers betrachtet er daher im Anschluß an die Stoiker die Ἀπάθεια, die Freiheit von allen leidenschaftlichen Stimmungen des Gemütes und die dadurch bedingte unerschütterliche Gemütsruhe.

Der Gnostiker, sagt er, ist in der vollkommenen Liebe mit Gott verbunden und verlangt außer ihm nichts. Weder aus Furcht vor Strafe, noch aus Hoffnung auf Belohnung tut er das Gute, sondern einzig um des Guten willen. Selbst wenn er wüßte, daß er weder Strafe noch Belohnung zu gewärtigen hätte, täte er doch das Gute bloß aus dem Grund, weil das Gegenteil gegen die rechte Vernunft, weil es böse ist. Nichts kann ihn stören in seiner erhabenen Gemütsruhe. So erhebt sich der Gnostiker in dieser Ἀπάθεια zu einer Art Göttlichkeit, indem er Gott, der wesentlich ἀπαθής ist, ähnlich wird. Daher sind denn auch seine Werke wahrhaft vollkommene Werke, weil er sie rein um des Guten willen vollbringt.

2. Origenes.

Origenes, 185 oder 186 wahrscheinlich zu Alexandrien von christlichen Eltern geboren, besuchte frühzeitig die Katechetenschule, in der der Grund zu seiner späteren großen Gelehrsamkeit gelegt wurde. Schon in seinem 18. Lebensjahre, noch Laie, wurde er Vorsteher dieser

Schule. Der Lehrplan derselben umfaßte unter ihm die ganze Philosophie, Dialektik und Mathematik, Kosmologie, Theologie, Ethik und die Prüfung der verschiedenen philosophischen Systeme. Noch in seinem 25. Jahre besuchte er selbst die Schule des Ammonius Sakkas, des Stifters des Neuplatonismus. Später geriet er in Zerwürfnisse mit seinem Bischofe, unter anderm wohl auch aus dem Grund, weil er einzelne falsche Lehren vortrug. Auf einer Synode wurde er seines Lehramtes entsetzt, ging darauf nach Palästina, wo er, geschützt von den Bischöfen Alexander von Jerusalem und Theoktistus von Cäsarea, eine neue Schule gründete, aus welcher viele berühmte Männer hervorgingen. In der decischen Christenverfolgung wurde er (249) gefänglich eingezogen und starb, wieder frei geworden, an den Folgen der erduldeten Leiden i. J. 254.

Die wissenschaftliche Tätigkeit des Origenes erstreckte sich zunächst auf die Erklärung der heiligen Schriften. Er schrieb ferner auch das apologetische Werk „Contra Celsum", in dem er die Angriffe dieses griechischen Philosophen auf das Christentum zurückwies. - Sein vom philosophischen Gesichtspunkt aus wichtigstes Werk ist die Schrift περὶ ἀρχῶν (de principiis), worin er die Lehren des christlichen Glaubens durch philosophische Beweise zu stützen und als erster sie in einen systematisch geordneten Zusammenhang zu bringen suchte. Dabei war er geleitet von dem Gedanken, daß die Offenbarung vielfach uns nur in Kürze das Notwendigste sage, den Ausbau und die Begründung uns selbst überlasse. Seine philosophische Überzeugung aber hatte er an Platon und Stoikern und Philon gebildet, mit deren Lehren daher auch seine Darlegungen vielfach übereinstimmen. Die Hauptpunkte seiner Lehre sind folgende:

1. Gott. — Gott ist eine über alles erhabene, unbegreifliche und unaussprechliche Natur. Er ist nicht Feuer, nicht Licht, nicht Hauch, sondern eine schlechthin unkörperliche Einheit, unendlich und unermeßlich. Es ist auch nur Ein Gott. Wie sollte auch die einheitliche Ordnung, die wir in der Welt erblicken, möglich sein ohne Voraussetzung Eines Ordners! Güte und Gerechtigkeit sind nicht unvereinbar miteinander, wie die Häretiker träumen; Gott wäre nicht gut, wenn er nicht gerecht, und wäre nicht gerecht, wenn er nicht gut wäre.

2. Die Welt. — Die Welt, auch die Materie, ist Gottes Schöpfung. Das Geschaffene hat aber keinen Anfang gehabt; die Welt ist so ewig wie Gott. Dieser ist von Ewigkeit her der Allmächtige; darum muß auch von Ewigkeit etwas dagewesen sein, worüber er seine Macht und Herrschaft ausübte. Und das kann nur das Geschaffene sein. Allerdings hat die jetzt bestehende Welt einen Anfang gehabt; aber daraus folgt nicht, daß das Geschaffene überhaupt ange-

fangen habe. Man muß vielmehr eine unendliche Reihe von Welten und Weltäonen annehmen; die von Ewigkeit kontinuierlich aufeinander folgten und in Ewigkeit sich folgen werden.

Die geschaffenen Wesen sind teils geistige, teils materielle. Die Geister hat Gott alle gleich geschaffen. Von Natur aus findet sich zwischen ihnen keine Verschiedenheit. Die Stufenreihe der geistigen Wesen ist das Werk ihrer eigenen freien Selbstbestimmung. Das Gute ist ihnen nicht wesentlich, wie Gott; sie können sich mit freiem Willen für das Gute oder für das Böse entscheiden, und wie sie sich entscheiden, so wird ihnen je nach ihrem Verdienste oder ihrer Schuld ihre Stellung im Universum angewiesen.

Viele von den Geistern sind Gott treu geblieben und haben durch das Verdienst ihrer Treue mehr oder weniger die Einheit mit Gott gewahrt — die Engel; andere dagegen waren zu träge, um mit freiem Willen an dem Guten festzuhalten und haben sich daher mehr oder weniger von Gott entfernt. Dazu gehören die Gestirne, die Menschenseelen und zuletzt die Dämonen. So sind die Stufenordnungen der geschaffenen Geister entstanden, von der höchsten bis zur untersten herab.

Auf den Abfall der Geister von Gott ist auch die Entstehung der empirisch-materiellen Welt zurückzuführen. Wie ursprünglich alle Geister, so wurde auch alle Materie zugleich geschaffen; aber sie befand sich noch in einem höheren, idealen Zustand. Indem jedoch die Geister von Gott abfielen, degenerierte auch die Materie zum sinnlich wahrnehmbaren Stoffe, woraus dann Gott die verschiedenen Dinge der Welt bildete und zur Einheit der Weltordnung zusammenfügte.

3. Die Seele. — Die menschliche Seele gehört zu den geistigen Wesen und ist daher immaterieller Natur. Doch ganz ohne Körper kann sie nicht existieren; dieses Prärogativ kommt Gott allein zu. Die Seelen haben allerdings, eben weil sie ursprünglich mit allen geistigen Wesen zugleich geschaffen wurden, den fleischlichen Leibern präexistiert, waren dagegen damals mit einem verklärten Leibe bekleidet, der infolge des Abfalles von Gott zum fleischlichen degenerierte.

Der Unterschied zwischen νοῦς und ψυχή im Menschen ist nur ein relativer. Er wird aber von Origenes in eigentümlicher Weise gefaßt. Sofern nämlich im Griechischen mit dem Worte ψυχή sich der Begriff der Kälte verbindet, meint Origenes, auch der Geist (νοῦς) sei dadurch zur ψυχή geworden, daß er in der Liebe erkaltet sei. Dies sollte nicht sein, und darum hat die Degeneration des Nous zur Psyche, resp. die Vereinigung der Seele mit dem fleischlichen Leibe für die letztere den Charakter der Strafe, und der fleischliche Leib ist quasi der Kerker, in dem die Seele eingeschlossen ist.

Diese Strafe hat jedoch wesentlich einen heilenden Charakter. Die Seelen sollen dadurch von der Krankheit der Sünde geheilt werden und wieder in ihren vorigen Zustand zurückkehren. Diese Rückkehr wird vermittelt durch die Erlösung. Diese Heilung des Menschen von der Sünde ist jedoch nicht auf das gegenwärtige Leben beschränkt, sie reicht vielmehr ins Jenseits hinüber. Auch die jenseitige Strafe ist wesentlich nur eine heilende; sie hat den Charakter einer Feuerstrafe, insofern das Bewußtsein der Sünde und der Stachel des Gewissens der Qual des Feuers gleichkommen wird.

Während die gereinigten Seelen gleich nach dem Tod des Leibes in die Seligkeit eingehen, dauert für die andern der Prozeß der Heilung durch die Strafe kürzer oder länger. So wird sich im Lauf der Jahrhunderte das Böse immer mehr verringern, bis es endlich ganz verschwindet und auch der am tiefsten gesunkene

Satan mit seinem Reich zu Gott zurückkehrt. Das ist die endliche allgemeine Apokatastasis, die ihren Abschluß findet in der Auferstehung der Leiber und in der Verklärung der Welt.

3. Bekämpfung des Origenismus.

Methodius.

1. Um Origenes scharte sich eine Anzahl von Schülern, die ihm mit größter Begeisterung zugetan waren. Wir nennen unter andern Gregor den Wundertäter, bekannt durch seine „Lobrede" auf Origenes, den Presbyter Pamphilus, der in Kerkerhaft eine „Apologie des Origenes" schrieb. Dabei konnten aber doch die irrigen Lehren, die sich in seinen Schriften finden, nicht unbemerkt bleiben. Es gab daher wieder andere, welche die Irrtümer des Origenes bekämpften. Und so knüpfen sich an seinen Namen langwierige Streitigkeiten („origenistische Streitigkeiten"), die im Lauf der folgenden Jahrhunderte im Schoße der orientalischen Kirche vielfache Verwirrungen zur Folge hatten.

2. Namentlich war es Methodius, Bischof von Olympus, gestorben in der diokletianischen Verfolgung als Martyrer (um 311), der in seinen Schriften „Von der Auferstehung" und „Von den geschaffenen Dingen" den Kampf gegen den Origenismus aufnahm. Er bekämpft die Lehren des Origenes von der spezifischen Gleichheit aller geistigen Geschöpfe, von der Präexistenz der Seele, von ihrem Abfall und von ihrem Herabsteigen in den Leib als Kerker. Auch er denkt (vielleicht stoisch beeinflußt) die Seele körperlich. — Das Böse entspringt dem freien Willen des Geschöpfes.

Gegen die Beweise des Origenes für die Ewigkeit der Welt macht Methodius geltend, daß Gott seine Vollkommenheit auch ohne die erschaffene Welt besitze und diese deshalb auch nicht ins Dasein zu rufen brauchte.

III. Die lateinischen Kirchenschriftsteller dieser Zeit.

Die lateinischen Kirchenschriftsteller sind im allgemeinen der hellenischen Philosophie weniger geneigt als die griechischen. Doch können auch sie dieselbe praktisch nicht entbehren, wenn ihre Apologetik wirksam sein soll, und zumal dann nicht mehr, als auch ihre Darstellung sich spekulativ ausgestaltet. Dabei bleiben sie allerdings weniger zugänglich für dem Christentum fremde philosophische Anschauungen. Am ehesten hat noch der Stoizismus in manchen Punkten Eingang bei ihnen gefunden. Ihnen liegt besonders daran, Dasein und Einheit Gottes und Unsterblichkeit der Seele, die allgemeinen Grundlagen des christlichen Glaubens und Lebens, zu erweisen.

1. Tertullian.

Tertullian, i. J. 160 zu Karthago von heidnischen Eltern geboren, von Natur aus mit scharfem, durchdringendem Verstand ausgestattet, widmete sich in reiferen Jahren der Rechtswissenschaft. Später wurde er Christ und stellte nun seine gewandte Feder mit dem größten

Eifer in den Dienst der Verteidigung des Christentums und der Stärkung und Belehrung der Gläubigen. Leider trieb ihn ein falscher Rigorismus später (um 203) zur Sekte der Montanisten. Die Milderungen der kirchlichen Disziplin, welche damals eintraten, fanden nicht seinen Beifall. Ob er zur Kirche noch zurückgekehrt sei, ist unbekannt († in „hohem Alter", vielleicht um 240).

Unter seinen Schriften, von denen er einen Teil als Katholik, einen anderen als Montanist geschrieben, sind in philosophischer Beziehung namentlich von Bedeutung: Apologeticus; Ad nationes; De testimonio animae; De praescriptionibus haereticorum; Adv. Marcionem; Adv. Valentinianos; Adv. Hermogenem; Adv. Praxeam; De anima; De resurrectione carnis; De carne Christi. Diese Schriften zeigen eine große Originalität und Adäquatheit des Ausdrucks; dagegen fehlt ihnen im großen und ganzen die Formschönheit.

Die Gotteserkenntnis. Den Marcioniten gegenüber unterscheidet Tertullian zwischen einer doppelten Gotteserkenntnis, der natürlichen und der Erkenntnis durch die Prophetie. Die erstere geht der letzteren voraus. Die Seele legt von Natur aus Zeugnis ab von dem wahren Gott (anima naturaliter christiana). Wollten die Heiden nur auf die natürliche Stimme ihrer Seele hören, so wären sie genötigt, den Einen wahren Gott anzuerkennen. Denn die Seele wendet sich, von einem heißen Wunsche beseelt oder von einer plötzlichen Furcht bedrängt, ganz unwillkürlich an den wahren Gott, nicht an die Idole. Dies beweisen die bei solchen Gelegenheiten gebrauchten Ausdrücke: „Gott gebe es", „so Gott will", „Gott segne dich" usw. So ist die Seele von Natur aus christlich; ihre Natur ist selbst die Lehrmeisterin, durch die uns Gott über sich belehrt. Auch ohne die Prophetie ist er erkennbar.

Die Einheit Gottes, die von den Marcioniten geleugnet wird, ist schon im Begriff Gottes gegeben. Gott ist nämlich das Summum magnum, das höchste und größte Wesen, das sich denken läßt. Ist er aber dieses, dann kann er nur Einer sein. Denn hätte er ein Gleiches neben sich, dann wäre er nicht mehr das Summum magnum, da dann noch ein Höheres denkbar wäre, das kein Gleiches mehr neben sich hat. Ist daher Gott nicht Einer, dann ist er gar nicht; denn vernünftiger glauben wir, ein Ding sei überhaupt nicht, als daß es anders sei, als es sein sollte.

Die Weltschöpfung. — Es gibt keine ewige Materie, wie Hermogenes meint. Wer eine solche annimmt, der führt zwei Götter ein; denn er macht die Materie Gott gleich, weil er ihr eine göttliche Eigenschaft, die Ewigkeit, beilegt. Als der Allmächtige hat Gott die Welt aus nichts geschaffen; denn zur Allmacht gehört auch dieses, daß er etwas aus nichts hervorbringen kann. Die Welt ist daher auch nicht ewig; sie hat einen Anfang genommen. Aus der Herrschaft

Gottes die Ewigkeit der Materie erschließen wollen, geht nicht an; denn der Name „Herr", der Gott erst seit der Weltschöpfung zukommt, ist nicht Name der Substanz, sondern Name der Macht, fügt also der Substanz Gottes nichts hinzu und bedeutet also auch keine Veränderung in Gott.

Die Körperlichkeit aller Substanz. — Eigentümlich ist es, daß Tertullian eine Substanz sich nicht denken kann, die nicht körperlich wäre. Er hält die Begriffe von Substanz und Körper für identisch. Omne quod est, corpus est sui generis. Dies führt ihn dazu, daß er auch Gott einen Körper beilegt, indem er sich auf die Heilige Schrift beruft, die von Augen, Händen, Füßen Gottes spreche. Denselben Standpunkt nimmt er hinsichtlich der menschlichen Seele ein. Er meint, daß zu unterscheiden sei zwischen der Seele und dem Seelenleib, der allerdings von ersterer untrennbar sei. Die Beweise für diese Körperlichkeit der Seele schöpft er aus dem stoischen System. Er meint, wenn die Seele ein rein unkörperliches Wesen sei, könnte zwischen ihr und dem materiellen Leibe keine Berührung und Vereinigung stattfinden.

Die Seele. — Die Seele ist demnach zu denken als ein zartes, helles, luftartiges Wesen, das dieselbe Gestalt und dieselben Organe besitzt wie der Leib, insofern sie durch alle Organe des letzteren ergossen ist. Sie wächst daher auch mit dem Körper, zwar nicht durch Vergrößerung ihrer Substanz, aber doch durch Entfaltung ihres Seins und ihrer Kräfte, gleich dem Goldplättchen, das durch Schlagen ausgedehnt wird. Die Seele des Kindes geht aus den Seelen der Eltern durch Zeugung hervor (Traduzianismus).

Für die Unsterblichkeit der Seele beruft sich Tertullian ebenso, wie für die Einheit Gottes, auf die Stimme der Natur. Von Natur aus fühlen wir uns gedrungen, den Verstorbenen Gutes zu wünschen, sie zu beklagen oder glücklich zu preisen. Dadurch gibt unsere Seele selbst von Natur aus Zeugnis für ihre Unsterblichkeit. Dazu kommt, daß wir eine natürliche Furcht vor dem Tode haben. Wäre aber die Seele sterblich, wie sollten wir dann den Tod fürchten, da er uns ja von den Übeln dieses Lebens befreit!

Seele und Leib. — Die häretische Herabwürdigung und Verdammung des Fleisches findet in Tertullian einen energischen Gegner. Das Fleisch ist nicht das Böse und nicht die Quelle des Bösen. Es ist für die Seele keine naturwidrige Last. Seele und Leib stehen miteinander in der innigsten Verbindung, so zwar, daß beide in ihrer Lebenstätigkeit aufeinander angewiesen sind. Das Fleisch vermag ohne die Seele nicht zu leben, die Seele ohne das Fleisch nicht zu denken. So innig sind Seele und Fleisch miteinander verbunden, daß man es

für ungewiß halten könnte, ob die Seele das Fleisch oder umgekehrt das Fleisch die Seele halte und trage. Gerade darauf beruht es, daß auch das Fleisch der Erlösung teilhaftig ist und dem Tode die Auferstehung folgt.

2. Minucius Felix.

Ein Zeitgenosse Tertullians ist Minucius Felix, in Rom berühmt als Rechtsanwalt und Redner, der in reiferen Jahren Christ wurde. Von ihm besitzen wir eine Apologie unter dem Titel „Oktavius“, in dialogischer Form geschrieben, worin der Heide Cäcilius das Christentum angreift und der Christ Oktavius dasselbe verteidigt.

Durch Oktavius wird der Polytheismus mit großer Schärfe bekämpft, das Dasein und die Einheit Gottes erwiesen, sowie die Unsterblichkeit der Seele und die jenseitige Vergeltung begründet. Mit Recht werde den Christen im jenseitigen Leben ein besseres Los zuteil werden als den Heiden; denn schon die Nichtkenntnis des wahren Gottes rechtfertige die Bestrafung der letzteren, da er aus der Ordnung der Natur leicht zu erkennen sei; tatsächlich hätten auch fast alle Philosophen die Einheit Gottes erkannt.

3. Arnobius.

Arnobius, aus Afrika gebürtig, hatte als Heide das Christentum hartnäckig bestritten; deshalb wurde ihm nach seiner Bekehrung vom Bischof von Sicca, um seine Aufrichtigkeit zu prüfen, aufgetragen, das Christentum öffentlich zu verteidigen. So entstand seine Schrift Adversus gentes, die bald nach dem Jahre 300 erschien. Er bekämpft darin, ähnlich wie Minucius Felix, den Polytheismus als absurd und unsittlich und verteidigt die Lehre von dem Einen, ewigen, immateriellen Gotte. Da er noch Katechumene war, finden sich in seiner Schrift noch manche irrige Anschauungen.

Die Menschenseele hält Arnobius für ein Mittleres zwischen Geistigem und Materiellem. Deshalb bekämpft er auch die platonische Ansicht, daß sie ihrer Natur nach unsterblich sei. Auch die Präexistenz der Seele lehnt er ab, verwirft aber auch den Traduzianismus zugunsten des Kreatianismus. Doch nicht der höchste Gott habe sie hervorgebracht; sie stamme vielmehr von einem tief unter ihm stehenden Wesen. Unsterblich sei die Seele, aber nur durch Gottes Gnade. An der Unsterblichkeit könne und dürfe nicht gezweifelt werden; denn ginge die Seele mit dem Tode des Leibes unter, so wäre es die größte Torheit, seine Leidenschaften zu bändigen, da uns kein Lohn für eine so große Arbeit im Jenseits erwarte.

4. F. Lactantius.

1. Firmianus Lactantius, wahrscheinlich in Afrika (um 250?) geboren, besuchte die Schule des Arnobius zu Sicca und wurde von Diokletian zum Lehrer der Beredsamkeit in Nikomedien ernannt. Er bekehrte sich zum Christentum und suchte dasselbe nach Ausbruch der diokletianischen Verfolgung (303) wissenschaftlich zu verteidigen, und zwar nicht bloß durch Abwehr, sondern auch durch positive Belehrung, indem er die christlichen Wahrheiten als erster im Abendlande im Zusammenhang darstellte. Dieses tat er namentlich in seinem Hauptwerke „Divinae institutiones“. Er starb um 330(?).

2. Dem Polytheismus gegenüber betont Lactantius ganz besonders die Einheit Gottes. Sie sei schon im Begriff Gottes als des unendlich vollkommenen Wesens gegeben; denn zwei oder mehrere unendlich vollkommene Wesen ließen sich nicht denken. Zudem weise die Einheit der Weltordnung auf die Einheit des Ordners hin. Mehrere Götter könnten Entgegengesetztes wollen, woraus Kämpfe zwischen ihnen entstehen müßten, was die Weltordnung stören würde. Wie unseren Leib nur Ein Geist regiere, so die Welt nur Ein Gott.

3. Das höchste Gut des Menschen muß von der Art sein, daß es der Seele, als dem höheren Bestandteil der menschlichen Natur, eigentümlich, sowie ewig und unverlierbar ist. Es kann also nicht der Genuß sein, weil dieser ja mehr dem Leib als dem Geiste angehört; es kann aber auch nicht in der Tugend für sich genommen bestehen; denn diese fordert, daß man gegebenenfalls sogar sein Leben hingebe für das Gute und wäre daher an und für sich genommen durchaus nicht ewig und unverlierbar. Das höchste Gut ist vielmehr die Unsterblichkeit, das ewige Leben in Gott.

Darum ist denn auch das höchste Gut nur erreichbar durch die Religion. Nur die Erkenntnis des wahren Gottes und seine Verehrung durch Frömmigkeit und Tugend führt zur Glückseligkeit. Deshalb können und dürfen sich die Christen, aber auch nur diese, mit der einstigen Glückseligkeit in unsterblichem Leben trösten, wenn sie nach den Vorschriften ihrer Religion leben, gleichviel, ob sie hienieden Gutes oder Böses erfahren.

Zweite Periode.

Blütezeit der patristischen Philosophie.

A. Ein Blick auf die Häresien dieser Zeit.

Arianismus und Apollinarismus.

Mit dem vierten Jahrhundert gewann die Kirche eine wesentlich neue Stellung in der römisch-griechischen Gesellschaft. Die Verfolgungen hörten auf, die Kirche ward frei durch das Mailänder Edikt Konstantins des Großen (313). Damit hatte der christliche Geist den Sieg errungen und konnte sich nun ungehindert entfalten. Aber an Stelle des äußeren trat nunmehr ein innerer Streit, und zwar entbrannte dieser um die Grundlehren des Christentums, die Trinitätslehre, die Christologie und die Gnadenlehre.

Die Verteidigung dieser christlichen Lehren und die Widerlegung der entstandenen Irrtümer nahm Kraft und Zeit der kirchlichen Lehrer voll in Anspruch, so daß uns rein philosophische Untersuchungen kaum begegnen. Aber die spekulative theologische Erklärung des Dogmas

war gar nicht möglich ohne philosophische Prinzipien und Begriffe, die im Kampfe genauer analysiert und schärfer gefaßt wurden.

1. Der Kampf um das Dogma der Trinität begann mit dem Arianismus; sein Stifter ist Arius, wahrscheinlich ein Libyer von Geburt. Er war Presbyter zu Alexandrien, ein dialektisch geschulter, aber eitler und ruhmsüchtiger Mensch († 336). Er schloß sich in seiner Lehre von dem Logos ganz an den Philonismus an.

Gott, so lehrt er, ist der Ungezeugte (ἀγέννητος), und eben darum kann er nur Einer sein. Diesen Satz, der in Rücksicht auf die göttliche Wesenheit ganz richtig ist, wendet nun Arius auch auf die göttlichen Personen als solche an und kommt dadurch zu dem Schlusse, der Sohn Gottes könne, weil er gezeugt sei, nicht Gott sein, müsse vielmehr als Geschöpf Gottes gedacht werden, das wie jedes andere einen Anfang genommen habe. Es sei ein doppelter Logos anzunehmen, ein innergöttlicher, aber nicht persönlicher, und ein außergöttlicher, persönlicher, der jedoch ein Geschöpf sei und nur insofern Logos oder Weisheit genannt werden könne, als er an der ungeschaffenen und unpersönlichen Weisheit Gottes teilnehme. Dies ist ganz Philons Denkungsart.

Der Logos, als Geschöpf mit freiem Willen ausgestattet, konnte diesen zum Guten wie zum Bösen gebrauchen. Da aber Gott voraussah, daß er ihn zum Guten gebrauchen werde, hat er ihm gleich bei seiner Schöpfung als Lohn hierfür jene Herrlichkeit verliehen, kraft derer er Gott genannt werden kann und soll. Weil er aber doch nicht im eigentlichen Sinne Gott ist, kommt ihm auch nicht die Allwissenheit zu; er erkennt weder den Vater, noch seine eigene Natur vollkommen. Durch den Logos hat dann Gott die Welt geschaffen; denn aus ihm unmittelbar konnte die unreine und unheilige Materie nicht hervorgehen.

2. Ein Pendant zum Arianismus ist der Apollinarismus, gestiftet von Apollinaris dem Jüngeren, Bischof von Laodikäa (um 375). Die Apollinaristen nahmen eine Dreiteilung des Menschen an, indem sie in ihm zwischen Leib, Seele und Geist (νοῦς) unterschieden. Sie lehrten dann, daß der Logos in Christus bloß den Leib und die niedere Seele angenommen habe, an die Stelle des Nous aber selbst getreten sei. Daraus erkläre es sich, warum in Christus kein Kampf zwischen Geist und Fleisch stattgefunden habe.

3. Die Häresien des Nestorianismus und Monophysitismus beziehen sich bloß auf die Person Christi und haben deshalb keinen allgemein philosophischen Charakter. Ähnliches gilt von dem Pelagianismus und Semipelagianismus. Nur insofern sei der Pelagianismus hier erwähnt, als er dem Supernaturalismus gegenüber den Standpunkt des Naturalismus einnimmt, indem er lehrt, daß der Mensch durch eigene Kraft ohne die Gnade Gottes dasjenige zu leisten vermöge, was zur Erreichung der ewigen Seligkeit erforderlich sei.

B. Die Vertreter der wahren christlichen Philosophie.

Wir beschränken uns hier auf die bedeutendsten Kirchenväter dieser Zeit, insoweit sie auch auf philosophischem Gebiete sich hervorgetan haben, und behandeln zuerst die griechischen, dann die lateinischen Kirchenväter.

I. Athanasius der Große.

1. Athanasius, geboren um 295 zu Alexandrien und von christlichen Eltern erzogen, widmete sich dem Dienste der Kirche, wurde Presbyter, wohnte dem Konzil von Nikäa mit seinem Bischof Alexander bei und wurde dessen Nachfolger. Damit begann der große Kampf seines Lebens. Mitten im Sturm der arianischen Häresie stand Athanasius da wie ein Fels im Meer, woran die Wogen des Irrtums sich brachen. Fünfmal von seinem Sitze vertrieben, mit den Waffen der Gewalt und Verleumdung bekämpft, harrte er aus, bis ihm wenigstens in seinen letzten Jahren noch einige Ruhe gegönnt war. Er starb ruhmgekrönt i. J. 373 und erhielt den Beinamen „der Große“.

Die Schriften des Athanasius haben zum größten Teile die Erklärung und Begründung des Dogmas von der Gottheit Christi und dessen Homousität mit dem Vater zum Gegenstande. Zwei Schriften, die er schon in jüngeren Jahren verfaßt, interessieren uns besonders: Die Schrift Contra gentes, eine Apologie des christlichen Monotheismus gegen den heidnischen Polytheismus, und die daran sich anschließende Schrift De incarnatione Verbi.

Gotteserkenntnis. — Unsere Seele, sagt Athanasius, ist nach dem Bilde Gottes geschaffen; darum können wir in dieser, wie in einem Spiegel, den Logos und durch diesen den Vater erkennen, so daß wir also zur Erkenntnis des Einen, wahren Gottes eigentlich nur unserer selbst, unserer Seele, bedürfen. Der erste Mensch erkannte denn auch wirklich den Einen Gott in solcher Weise. Da aber der Mensch sündigte, so verlor er und mit ihm die ganze Menschheit diese Erkenntnis und versank in die Sinnlichkeit. Hierin hat der Polytheismus seinen Grund.

Doch war auch noch in diesem Zustande den Menschen die Möglichkeit gegeben, zur Erkenntnis des Einen, wahren Gottes sich zu erheben. Aus den sinnlichen Dingen sogar konnten sie sein Dasein erschließen. Denn wie wir aus dem einheitlichen, organischen Ineinandergreifen der verschiedenen Teile unseres Leibes auf eine Seele schließen, so müssen wir auch aus der durchgreifenden Ordnung und Harmonie, die in der Welt waltet, auf Einen Ordner, auf Einen Gott schließen. So ist uns für den Verlust der ursprünglichen Gotteserkenntnis die sinnlich wahrnehmbare Welt gleichsam als Heilmittel gegeben worden, um dennoch zur Erkenntnis des Einen Gottes durchzubringen. Da aber die Menschen dieses Heilmittel nicht recht gebrauchten, sich vielmehr dadurch zur Abgötterei verleiten ließen, so mußte zuletzt das Wort Gottes selbst kommen und die Menschen über den wahren Gott belehren.

Seelenlehre. — Die menschliche Seele ist eine vom Leib wesentlich verschiedene geistige Substanz. Dies ergibt sich unter anderem daraus, daß die Sinne kraft ihrer Natur auf das ihnen entsprechende Objekt hingerichtet sind und daher auf dieses mit Notwendigkeit sich beziehen, während dagegen der Mensch seine Sinne häufig von ihrem Gegenstande abwendet. Das wäre unerklärlich, wenn im Menschen nicht ein höheres Prinzip lebte, in dessen Hand die Herrschaft über die Sinne liegt. Außerdem vermag sich der Mensch mit seinem Denken und Wollen in solche Gebiete zu erheben, die über alle Erfahrung hinausliegen. Er denkt und liebt nicht bloß Vergängliches und Sterbliches, sondern auch Unvergängliches und Unsterbliches. Wie wäre solches möglich, wenn in ihm nicht ein unvergängliches und unsterbliches Prinzip wäre — die Seele![1])

1) Dieser Gedanke ist gerade in letzter Zeit wieder besonders betont worden.

II. Basilius der Große.

Basilius, um 330 zu Cäsarea in Kappadocien geboren, suchte höhere Bildung auf den Schulen von Cäsarea und Konstantinopel und endlich in **Athen**, wo die neuplatonische Philosophie blühte. In seine Heimat zurückgekehrt, widmete er sich zuerst dem beschaulichen Leben in der Einsamkeit, wurde aber i. J. 370 zum Erzbischof von Cäsarea erhoben und verteidigte als solcher mit allem Nachdruck die kirchliche Lehre gegen den Arianismus. Er starb, mit allen Tugenden geschmückt, i. J. 379. Von seinen Schriften ist vom philosophischen Gesichtspunkt aus namentlich sein großes Werk Contra Eunomium von Bedeutung.

Eunomius hatte behauptet, daß alle Benennungen der verschiedenen Vollkommenheiten Gottes nur verschiedene Worte für dasselbe einfache Wesen seien, so daß nicht einmal virtuell Verschiedenes damit bezeichnet werde. Das Wesen Gottes sei seine Aseität, das Nichtgezeugtsein. Das aber werde unmittelbar von uns erkannt, also auch Gottes Wesenheit.

Demgegenüber hebt **Basilius** hervor: 1. wie bei anderen Dingen verschiedene Benennungen verschiedene Seiten hervorheben, so sei es auch bei Gott, man könne nicht einfach einen Namen für den anderen setzen z. B. Schöpfer und Unteilbarkeit Gottes, Unveränderlichkeit und Ungezeugtsein. 2. Wir haben nur eine mittelbare (analoge) Erkenntnis der Wesenheit Gottes; sein Ungewordensein ist nicht seine Wesenheit, sondern nur eine Eigenschaft. Nur aus seinen Werken erkennen wir Gottes Wesen, je nach den Vollkommenheiten, die er in den Werken offenbart. Die göttliche Natur ist allerdings Eine und ohne Zusammensetzung. Aber der menschliche Geist ist unfähig, sie in ihrer einfachen und doch unendlichen Vollkommenheit unmittelbar zu erkennen; darum bemüht er sich, das unaussprechliche Wesen Gottes durch viele Begriffe teilweise und mannigfaltig zu erfassen, soweit dies überhaupt möglich ist.

III. Gregor von Nyssa.

Gregor von **Nyssa** war ein jüngerer Bruder des hl. Basilius. Er war zuerst Lehrer der Beredsamkeit und zog sich dann in die Einsamkeit zurück. Später wurde er Bischof von Nyssa in Kappadocien und entwickelte hier eine ähnliche umfassende Wirksamkeit, namentlich im Kampfe gegen den Arianismus, wie sein Bruder in Cäsarea († 394). Vom philosophischen Gesichtspunkte aus sind von seinen Schriften außer dem Buche Contra Eunomium, worin er seinen Bruder gegen die Polemik des Eunomius verteidigt, vorzugsweise zu nennen: De anima et ejus resurrectione, De hominis opificio, De eo, quid sit ad imaginem et similitudinem Dei; das Hexaëmeron und die Oratio catechetica magna.

Gott. — Gott, so lehrt Gregor, ist das allervollkommenste Wesen, die Fülle der Vollkommenheit. Als solcher kann er nur Einer sein. Gäbe es mehrere Götter, so müßten sie sich unterscheiden; es müßte also jeder eine Vollkommenheit besitzen, die die anderen nicht haben. Dann wäre aber keiner mehr die Fülle der Vollkommenheit, keiner also mehr Gott. Der dem Wesen nach Eine Gott ist aber nach

christlicher Lehre dreipersönlich. So hält das Christentum die rechte Mitte ein zwischen dem heidnischen Polytheismus und dem abstrakten Monismus der Juden. Die Schöpfung ist das Werk der göttlichen Macht, Weisheit und Liebe.

Körper. — Fragt man, wie denn aus Gott als dem absolut einfachen und unkörperlichen Wesen überhaupt zusammengesetzte, körperliche Wesen hervorgehen konnten, so verweist Gregor auf die neuplatonische Ansicht von der Natur des Körpers. Hiernach besteht dieser aus lauter an sich intelligiblen Qualitäten und resultiert nur aus dem Zusammensein dieser. Er ist also nach seinen Bestandteilen selbst etwas Unkörperliches. Daß aber aus einem Unkörperlichen wieder etwas Unkörperliches hervorgehen könne, dies zu begreifen mache keine Schwierigkeit.

Der Mensch. — Gregor unterscheidet zwischen der wahren Natur des Menschen und dem, was sich zu ihr als Superadditum verhält. Erstere ist die Vernunft; zu letzterem dagegen gehört alles Irrationale im Menschen: der materielle Leib mit seinem Geschlechtsunterschied, sowie alle sinnlichen Kräfte oder Vermögen. Nur seiner eigentlichen wahren Natur nach ist der Mensch nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen; Adam, von dem im zweiten Kapitel der Genesis erzählt wird, ist der empirische Mensch mit seinem materiellen Leib.

So ist also der erste Mensch im engelgleichen Zustande erschaffen worden. Hätte er nicht gesündigt, so wäre er in diesem Zustande verblieben, und die menschliche Natur hätte sich gleichzeitig in einer bestimmten Anzahl von Individuen verwirklicht, wie die Engelsnatur. Da aber Gott voraussah, daß der Mensch sündigen werde, so hat er ihn der Reinheit seiner Natur in der Art entkleidet, daß er ihm einen fleischlichen Körper und in diesem seiner Natur das Irrationale anfügte. Die Entstehung des empirischen Menschen hat daher ihren Grund in der Sünde. Nun konnte die Verwirklichung der menschlichen Natur in den Individuen nicht mehr nach Art der Engelnatur vor sich gehen, sondern nur mehr durch fleischliche Fortpflanzung und daher auch nicht mehr gleichzeitig, sondern nur in der Zeitfolge.[1])

Doch ist der Leib mit seinen irrationalen Begierden und Strebungen für den Menschen nicht ein reines Übel; vielmehr soll er nach Gottes Absicht dem Menschen wiederum Mittel sein zur sittlichen Vervollkommnung, zur Tugend. Dies wird ermöglicht durch die Gnade der Erlösung. Darum ist es Pflicht des Christen, den Gelüsten des Fleisches zu entsagen und der Tugend zu leben. Christus hat der Schlange den Kopf zertreten; den Schweif aber hat er zurückgelassen, damit wir durch den Kampf mit den Begierden im Guten gestählt

1) Dem entsprechend wird denn auch die mosaische Erzählung vom Sündenfall ganz in philonischer Weise allegorisiert.

werden. In seiner Schöpfung hat der Mensch das Bild Gottes erhalten; die Ebenbildlichkeit mit Gott dagegen zu erringen, ist in unsere Hand gelegt und macht die sittliche Aufgabe unseres Lebens aus.

In Christus ist die menschliche Natur als solche bereits in den ursprünglichen idealen Zustand, dessen sie durch die Sünde verlustig ging, zurückgekehrt. Insofern dagegen die menschliche Natur in der Vielheit der Individuen sich vervielfältigt, kann dies erst geschehen, wenn das Menschengeschlecht vollzählig geworden, d. h. wenn die Menschennatur in allen Individuen, die im göttlichen Ratschluß vorherbestimmt sind, sich verwirklicht haben wird. Dann wird die Auferstehung stattfinden, und wenn endlich auch noch die Bösen durch das Feuer der reinigenden Strafe geheilt sein werden, wird die Apokatastasis eine allgemeine sein (Origenes). Gott ist dann alles in allem, weil alles in Gott und Gott in allem sein wird.

IV. Hilarius von Poitiers.

1. Was Athanasius im Morgen-, das war Hilarius im Abendlande — ein unerschütterlicher Verteidiger der christlichen Trinitätslehre gegen den Arianismus. Geboren um 320 in einer heidnischen Familie, wandte er sich später zum Christentum und ward i. J. 355 Bischof von Poitiers. Von dem arianischen Kaiser Konstantius nach Phrygien verbannt, schrieb er dort sein berühmtes Werk De Trinitate. Später kehrte er aus der Verbannung zurück und starb 366.

Die literarische Tätigkeit des Hilarius war vorzugsweise dogmatisch, der Verteidigung und Begründung der Trinitätslehre gewidmet. Er folgt der Häresie auf allen ihren dialektischen Windungen und Schleichwegen nach und legt ihre Sophistik bloß. Seine Sprache ist manchmal dunkel, seine Dialektik aber überall offen und ehrlich. In rein philosophischer Beziehung bieten seine Ausführungen jedoch keine bedeutende Ausbeute.

Eigentümlich ist seine Auffassung der Menschenseele. Er betrachtet diese in gewisser Weise als ein körperliches Wesen. Es gibt nichts Geschaffenes, sagt er, das nicht seiner Substanz nach körperlich wäre. Auch die verschiedenen Arten von Geistern, seien sie nun mit fleischlichen Körpern verbunden oder davon frei, erhalten für ihre Natur eine körperliche Substanz, weil alles, was geschaffen ist, in etwas sein muß. Es scheint für ihn Tertullians Ansicht vom „Seelenleib" maßgebend gewesen zu sein. Er nimmt ein Entstehen der Kindesseele durch die wirkende „Kraft" (ex virtute) der Elternseele an.

2. Neben Hilarius ragen im Abendlande hervor die großen Kirchenväter Ambrosius und Hieronymus. Die literarische Tätigkeit derselben gehört vorwiegend der Exegese an. Ambrosius huldigt in der Schriftauslegung der allegorischen Methode, während Hieronymus die heiligen Schriften mehr nach dem Literalsinne interpretiert. Hervorzuheben ist bei Ambrosius die Schrift: De officiis ministrorum, worin ein Grundriß der christlichen Ethik entworfen wird.

V. Augustinus.

O. Willmann, Geschichte des Idealismus. II. Bd. — M. Baumgartner, Augustinus, in dem oben zit. Werk: Große Denker, I. Bd. 1911.

Allgemeines.

Den Höhepunkt der patristischen Philosophie bezeichnet der heilige Augustinus. Wie eine strahlende Sonne steht er auf der Zinne seiner Zeit. Alle Elemente der bisherigen Entwicklung der christlichen Philosophie faßt er in seinem genialen Geiste zusammen und verarbeitet sie zu einem großen Ganzen, um dieses der Nachwelt als Grundlage ihrer weiteren geistigen Arbeit und Forschung zu überliefern. Gott und die Seele — das waren die beiden Hauptobjekte, denen er seine Forschung widmete: Noverim me, noverim te. — Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino.

1. Aurelius Augustinus wurde zu Tagaste in Numidien i. J. 354 geboren. Sein Vater Patrizius war Heide, seine Mutter Monika eine fromme Christin. Mit reichen Geistesgaben ausgestattet, aber auch von leidenschaftlichem Gemüte, erhielt er seine Bildung namentlich in Karthago. Durch die Beispiele des Lasters und der Ausschweifungen, deren Zeuge er dort war, litt sein sittlicher Charakter in hohem Grad. Doch erschlaffte sein großer Geist nicht; es trieb ihn, Aufschluß zu suchen über die großen Fragen des Lebens, und so schloß er sich der Sekte der Manichäer an. Nachdem seine Bildung vollendet war, trat er zuerst in Karthago, dann in Rom und endlich in Mailand als Lehrer der Beredsamkeit auf.

Allmählich jedoch machten ihn mathematische und astronomische Studien und die Widersprüche der manichäischen Lehre an dieser irre. Er wandte sich zum Skeptizismus der Akademiker, bis endlich die Lektüre der Schriften der Platoniker und noch mehr die Predigten des Bischofs Ambrosius in Mailand ihn aufrüttelten und seinen Geist wieder dem Idealen zuführten. So kam es zur Entscheidung für die Wahrheit. Augustinus wurde Christ.

Nach seiner Bekehrung und Taufe begann seine großartige literarische Tätigkeit im Dienste der christlichen Wahrheit. In Hippo empfing er die Priesterweihe, und nach dem Tode seines Bischofs wurde er (395) einstimmig zu dessen Nachfolger gewählt. Als solcher wirkte er unermüdlich für die Befestigung des katholischen Glaubens und der christlichen Sitte, die er siegreich gegen Manichäer, Donatisten und Pelagianer verteidigte. Er starb im Jahre 430.

2. Aus den Schriften des hl. Augustinus sind vom philosophischen Gesichtspunkte aus namentlich folgende hervorzuheben:

a) Schriften, die er vor oder in den ersten Jahren seiner Bekehrung schrieb: Contra Academicos; De vita beata; De ordine; Soliloquia; De immortalitate animae; De magistro; De quantitate animae; De libero arbitrio; De moribus ecclesiae catholicae; De moribus Manichaeorum; De vera religione.

b) Schriften, die er als Presbyter und Bischof verfaßte: De doctrina christiana; Enchiridion de fide, spe et caritate; De utilitate credendi; De genesi ad litteram; De duabus animabus contra Manichaeos; Contra Fortunatum Manichaeum; Contra Faustum Manichaeum; Contra Adimantum Manichaei discipulum; De spiritu et littera; De anima et ejus origine; De natura boni; Retractationes, worin er manche früheren Ansichten korrigierte.

c) Vorzugsweise aber sind zu nennen sein großes Werk De civitate Dei, sowie sein Werk De Trinitate. In diesen Werken hat er das Höchste geleistet. Das eine enthält die detaillierte Ausführung seiner großartigen Welt- und Geschichtsanschauung, das andere ist eine philosophisch-theologische Abhandlung über Gott und über das trinitarische Leben Gottes. Am meisten gelesen bis auf unsre Zeit sind seine Selbstbekenntnisse, Confessiones.

3. Augustinus lernt in leidenschaftlichem Suchen nach der Wahrheit die griechischen Philosophen kennen: Pythagoreer und Stoiker, weniger Aristoteles, der keinen Einfluß auf ihn ausübt, vor allem Platon (besonders durch die Schriften der Neuplatoniker); er ist überrascht, wie nahe Platon und die Neuplatoniker, die er für die getreuen Interpreten Platons hält, oft den christlichen Gedanken kommen. Doch hat Augustinus nirgends die fremden Ideen einfach aufgenommen, sondern nur von ihnen angeregt und unterstützt, in innerem Ringen sich selbständig zur Wahrheit durchgekämpft; wenn auch die Grundzüge seines Denkens nach seiner Wendung vom akademischen Skeptizismus zum platonischen Idealismus und Christentum sich alsbald festlegten, so hat doch sein Suchen und näheres Ausgestalten bis zum Ende seines Lebens gewährt. Oberster Leitstern sind ihm die Lehren des Christentums, nachdem er ihre Wahrheit erkannt und umfaßt hat; die Philosophie fügt sich ihm in das Ganze dieser Wahrheit begründend, erläuternd und verbindend. Er hat seine Philosophie nicht in einheitlichem System dargestellt, doch hat er die wichtigsten Fragen in verschiedenem Zusammenhange aus seiner einheitlichen Auffassung heraus besprochen.

4. Wir behandeln zuerst seine **Erkenntnislehre**, dann seine **Theologie** und **Schöpfungslehre**, seine **Psychologie** und seine **Ethik**.

1. Die augustinische Erkenntnislehre.

Augustinus unterscheidet zwischen **natürlicher** und **Glaubenserkenntnis**.

I. Die **natürliche** Erkenntnis entspringt aus zwei Faktoren, Subjekt und Objekt. Da es aber zwei Arten von Erkenntnisobjekten gibt, sinnliche und übersinnliche, so sind auch zwei natürliche Erkenntnisquellen zu unterscheiden: **Sinn und Vernunft.**

a) **Die sinnliche Erkenntnis.** — Durch die Sinne erfahren wir zunächst, **daß** Körper existieren. Und wenn wir auch von ihrem eigentlichen Wesen nichts erkennen könnten, die **Erscheinungen** wenigstens sind erkennbar. Wenn wir inbezug auf die Objekte der Sinne irren, ist nicht die Wahrnehmung unwahr, sondern die Beurteilung durch den Verstand.

b) **Intellektuelle Erkenntnis.** — 1. Eine sichere Erkenntnis ist möglich. Die Akademiker leugnen dies und behaupten zugleich, eine wahrscheinliche Meinung genüge für unsere Glückseligkeit. Das ist unwahr. Denn das allen angeborene Wahrheitssuchen würde ja doch unbefriedigt bleiben ohne die Wahrheit.

Wo ist aber der **Weg zur Wahrheit?** Die Neuplatoniker haben ihn Augustinus gezeigt, wie er selbst sagt: redire ad memetipsum, im eignen Innern sei der Fundort der Wahrheit. Die Seele muß sich von den Sinnen **in sich selbst** zurückziehen und ihr inneres Auge der Wahrheit zuwenden: Noli foras ire, in te redi; in interiori homine habitat veritas. Dazu ist notwendig ein **reines Herz.** Nur in diesem mag die Wahrheit wohnen. Was findet nun das geistige Auge im Innern? Augustinus weist zuerst hin auf die Unmöglichkeit, am eigenen Denken und Sein zu zweifeln. Wer daran zweifeln wollte, daß er sei und denke, der würde durch diesen Zweifel selbst eingestehen, daß er sei und denke: **wenn ich zweifle, bin ich.**[1]) Ferner, wer zweifelt, muß darin etwas Wahres erkennen; denn es ist ja wahr, daß er zweifelt. Wer also zweifelt, der erkennt damit an, daß es eine Wahrheit gebe, und ist gewiß darüber.

In seinem Geiste findet der Mensch aber noch andere Wahrheiten, z. B. logische, mathematische Sätze. Nach diesen Wahrheiten beurteilen wir die Dinge, wenden z. B. Zahl und geometrisches Gesetz auf sie an. Hier kommen alle Zweifel, die die Sinne angehen, nicht in Betracht. Es ist eine geistige, ideale Welt. Sie ist aber darum nicht weniger real und objektiv. Die Wahrheit ist kein Körper und doch

---

1) In seinem cogito ergo sum hat **Descartes** denselben Gedanken formuliert. Die Übereinstimmung zwischen Augustinus und Descartes liegt darin, daß beide auf das Selbstbewußtsein zurückgehen; sie unterscheiden sich, weil Descartes sich in dieser einzigen in sich gewissen Erkenntnis ein Wahrheitskriterium sucht, um (freilich nicht ohne Inkonsequenz) aus dem Kreis des Zweifels wieder herauszukommen, während Augustinus hier nur eine erste unbezweifelbare Wahrheit aufzeigt, weil er an unsrer Erkenntnisbefähigung als solcher und darum an evident sich darstellenden Wahrheiten nicht zweifelt.

real, sie ist nicht unser (subjektiver) Gedanke und doch intelligibel; sie ist ein intelligibles Reales.

In der weiteren Begründung dieser unabhängigen, für alle und allzeit geltenden Wahrheit steigt Augustinus schließlich auf bis zu Gott, der wesenhaften Wahrheit, als dem letzten Grund aller Wahrheit.

2. Daß Gott Grund und Norm aller Wahrheit ist, erweist Augustinus nach platonischer Art:

α) Wenn wir denken, so urteilen wir, und wenn wir urteilen, so unterscheiden wir das Wahre vom Falschen. Dazu bedürfen wir aber in uns einer unveränderlichen Norm, nach der wir urteilen und unterscheiden. Diese Norm kann nicht unser Geist sein, weil er veränderlich ist, und zudem auch wir uns selbst nach jener Norm beurteilen. Sie muß vielmehr über uns stehen; und da es außer Gott nichts Unveränderliches gibt, so folgt, daß Gott selbst jene Norm in uns sei, und daß wir nach diesem Kriterium über Wahres und Falsches urteilen.

β) Wenn ein menschlicher Lehrer uns einen Lehrsatz mitteilt, so sehen wir dessen Wahrheit noch nicht ein. Soll dies geschehen, so müssen wir in uns selbst einen Prüfstein haben, an dem wir ihn prüfen können. Und dieser Prüfstein kann aus dem gleichen Grunde kein anderer sein als Gott, die unveränderliche Wahrheit.

γ) Wenn von Zweien eine Behauptung als wahr erkannt und anerkannt wird, so entsteht die Frage, worin und wodurch denn beide in gleicher Weise jene Wahrheit erkennen. Der eine kann sie nicht in dem anderen erkennen; es muß ein gemeinsamer Grund vorhanden sein, worin und wodurch sie beide erkennen. Und dieser Grund kann wiederum nur Gott, die unveränderliche Wahrheit, sein.

Daraus folgt, daß unser Geist auf eine wunderbare und geheimnisvolle Weise mit der unveränderlichen Wahrheit innerlich verbunden ist. Gott ist die Sonne der Geister. In seinem Lichte erkennen wir die Wahrheit. Das ewige, unveränderliche Wort Gottes ist der innere Lehrmeister unserer Seele; diesen ziehen wir zu Rate, wenn wir über die Wahrheit eines Satzes, den wir einem menschlichen Lehrer verdanken, entscheiden wollen, und er offenbart sich uns innerlich mit jener Klarheit und Evidenz, wie es unser sittlicher Zustand zuläßt.

Durch Gott, als das intelligible Licht der Geister, ist dann auch die Erkenntnis des Wesens der einzelnen Geschöpfe bedingt. Das göttliche Wort schließt nämlich die Urgründe (principales formae vel rationes), die typischen Formen aller Dinge in sich, die ja nach diesem Urbild geschaffen sind. Insofern nun der menschliche Geist innerlich mit dem göttlichen Worte verbunden ist, erkennt er in ihm auch diese typischen Formen und in diesen die Wesenheiten der Dinge, sodaß

wir also sagen können, der Geist erkenne die Wesenheiten der Dinge in ihren ewigen Urgründen (in rationibus aeternis), die in Gott sind.

3. Wie Augustinus dieses innere Verbundensein des Geistes mit dem göttlichen Worte des näheren sich dachte, darüber hat er sich nicht ausgesprochen. Malebranche hat diese Lehre sicher mißverstanden und im „ontologistischen“ Sinn gedeutet, als ob wir die Wahrheit unmittelbar in dem Sein Gottes schauten. Aber von einer unmittelbaren Anschauung Gottes in diesem Sinne spricht Augustinus nicht. So sehr er in manchen Wendungen die Objektivität der Wahrheit als eine reale Macht über uns betont und zuletzt auf die subsistierende Wahrheit, auf Gott, als letzten Grund aller Wahrheit, zurückführt, so lehrt er anderseits doch auch unzweideutig, daß die Anschauung Gottes übernatürlich sei, daß die heidnischen Philosophen per ea, quae facta sunt, zur Erkenntnis Gottes gelangten, daß wir selbst von den Kreaturen zu Gott aufsteigen, daß wir zwar Wahres erkennen, aber die absolute Wahrheit selbst nicht schauen. Daher ist diese Lehre wohl so zu verstehen, daß alle Wahrheit, die wir erfassen, und der wir uns unterwerfen müssen, schließlich auf Gott zurückgeht, der allem seine Intelligibilität und dem Verstande seine Erkenntniskraft gegeben hat. In Gott sind die Urbilder aller Dinge, und alles und jedes ist erkennbar, insofern es diesem Urbilde entspricht; und darum ist auch die Wahrheit unveränderlich wie dieses göttliche Bild selber. Dabei scheint Augustinus aber außerdem noch an eine besondere Einwirkung Gottes als „Licht unseres Verstandes“ (neuplatonisches Bild) gedacht zu haben.

In seinen früheren Schriften vertritt Augustinus unter platonischem Einfluß auch die Lehre von angeborenen Ideen und der Wiedererinnerung der Seele beim Erkennen; in den Retractationes hat er aber die Lehre von der Wiedererinnerung sowie die damit zusammenhängende Präexistenz der Seele ausdrücklich verworfen. Da die Seele ihrer Natur nach mit dem Intelligibeln und Unveränderlichen verbunden sei, könne sie dieses betrachten und so durch Reflexion auf sich selbst erkennen.

II. Die Glaubens-Erkenntnis beruht auf der Autorität des sich offenbarenden Gottes. Wenn es sich daher um das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen handelt, so müssen hier die gleichen Grundsätze maßgebend sein, wie zwischen Autorität und Vernunft im allgemeinen. Nun ist aber überall die Autorität der Zeit nach das Frühere; der Sache nach dagegen ist die Vernunft das Frühere und Vorzüglichere. Die natürliche Ordnung ist nämlich die, daß, wenn wir etwas lernen, die Autorität der Vernunft vorausgeht, insofern die Autorität uns die Wahrheit gibt, die dann unsere Vernunft sich an-

eignet und sich zum Verständnis zu bringen sucht. Letzteres wäre nicht möglich ohne das Erstere; aber es ist doch an und für sich das Vorzüglichere, weil es die Einsicht in die Wahrheit bedeutet, die die Autorität als solche nicht bietet.

In analoger Weise ist also auch das Verhältnis zwischen der göttlichen Offenbarung und der Vernunft zu denken. Handelt es sich nämlich um die wissenschaftliche Erforschung der geoffenbarten Wahrheiten, so geht der Glaube dem Wissen voraus, bildet dessen Grundlage und ermöglicht dieses. Wir müssen zuerst glauben, und dann erst können wir das Geglaubte, soweit möglich, zur wissenschaftlichen Erkenntnis erheben. Demnach ist der Glaube unerläßlich. Er ist dies um so mehr, als wir infolge der Sünde in die Liebe zum Irdischen verstrickt sind und vom Ewigen abgezogen werden. Deshalb ist für den Menschen der Glaube auch als Heilmittel notwendig geworden, damit wir durch ihn zur Erkenntnis der Wahrheit und dadurch zum Heile gelangen können.

2. Die augustinische Lehre von Gott und von der Welt.

1. Das Dasein Gottes erweist der hl. Augustinus, indem er von den Werken Gottes, ihrer Bedingtheit und ihrer Ordnung, auf Gott als deren Ursache schließt. Er nimmt aber zum Ausgangspunkt auch die Begriffe des Wahren und Guten und schließt in platonischem Geiste:

a) Es ist Tatsache, daß wir Wahres erkennen. Aber abgesehen davon, daß wir ohne die absolute Wahrheit gar nichts Wahres zu erkennen vermöchten, kann alles Wahre nur wahr sein durch die Teilnahme an der Wahrheit schlechthin. Es muß also eine Wahrheit schlechthin, eine absolute Wahrheit geben. Diese ist Gott.

b) Es ist ferner Tatsache, daß wir alle nach dem Guten streben, denn wir wollen alle glücklich sein. Es gibt nun allerdings veränderliche Güter, aber kein veränderliches Gut ist durch sich selbst ein Gut; dies ist es nur dadurch, daß es teilnimmt an dem Guten an sich. Es muß daher ein solches absolutes Gut geben. Dies nennen wir aber Gott.

2. Gott ist in seinem Ansichsein über alle Prädikate erhaben. Keine Kategorie kann auf ihn in dem gleichen Sinne angewandt werden, wie auf die geschöpflichen Dinge, nicht einmal die Kategorie der Substanz, weil in ihm keine Akzidenzien sind. Gott ist daher in seinem Ansichsein unbegreiflich und unaussprechbar. Gerade darin, daß dieses erkannt wird, besteht die vollkommenste Erkenntnis Gottes. Deus melius cognoscitur nesciendo. Wollen wir aber doch von ihm sprechen, so müssen wir ihm in jeder Beziehung

das Höchste und Vollkommenste beilegen, was sich denken läßt. Gott ist nicht gut oder gerecht durch die Güte oder Gerechtigkeit, nicht dadurch also, daß er daran teilnimmt; er ist selbst seine Güte und Gerechtigkeit. Und so im übrigen.

Gott ist absolute Intelligenz und absoluter Wille und daher absoluter Geist. Als solcher ist er der Dreieinige. Indem Gott sein Wesen denkt, erzeugt er aus sich das ewige persönliche Wort, und indem der Vater sich im Sohne, und der Sohn sich im Vater liebt, geht aus beiden die persönliche Liebe, der Heilige Geist, hervor.

Der dreieinige Gott ist auch der Allmächtige. Was er will, das vermag er auch, und er vermag es durch seinen bloßen Willen, ohne daß eine andere mitbedingende Ursache erforderlich wäre.

3. Die Welt ist eine Schöpfung Gottes und als solche Offenbarung der göttlichen Güte und Liebe. Nicht als ob Gott genötigt wäre, zu schaffen. Gott hat die Welt aus nichts geschaffen, weil er wollte; für dieses Wollen kann kein höherer, nötigender Grund gesucht werden. Die Vollkommenheit und Seligkeit Gottes erhält durch die Schöpfung keinen Zuwachs; die schöpferische Wirksamkeit Gottes kommt den Geschöpfen zugut. Diese unterscheiden sich in Körper und Geister. Erstere sind aus Materie und Form zusammengesetzt. Diese beiden sind von Gott zugleich geschaffen. Die Materie besitzt nur eine Priorität der Natur, nicht aber der Zeit.

Gott hat alles zugleich geschaffen. Creavit omnia simul. Die „sechs Tage" der mosaischen Schöpfungsgeschichte können nicht als sechs aufeinanderfolgende Zeitabschnitte gedacht werden. Es sollte vielmehr dadurch nur die Ordnung ausgedrückt werden, in der die Dinge in bezug auf ihre eigentümlichen Wesensabstufungen aufeinanderfolgen. Die sechs Schöpfungstage waren eigentlich nur Ein Tag, oder vielmehr Ein Augenblick, der aber sechsmal genannt wird, weil die Heilige Schrift jedesmal wieder eine andere Ordnung von Dingen aufführt, die ihrer Natur nach der zunächst vorausgehenden Ordnung erst nachfolgt, weil sie erst durch diese ermöglicht ist.

In die Materie hatte Gott bei der Schöpfung die Keimformen aller Dinge gelegt (rationes seminales). Im Verlaufe der Weltentwicklung, die sich nach strenger Gesetzmäßigkeit vollzieht, gestalten sich aus den Keimformen die einzelnen Arten der körperlichen Wesen.

4. Das Böse ist zwar gegen den göttlichen Willen in dem Sinne, daß er es kraft seiner Heiligkeit verabscheut; aber es ist doch nicht in dem Sinne gegen den göttlichen Willen, daß es ganz wider Gottes Willen da wäre; denn hätte es Gott nicht zulassen wollen, so wäre es auch nicht da. Obgleich mithin das Böse als solches nicht gut ist, so ist es doch gut, daß das Böse sei, eben weil es nicht

ohne Gottes (zulassenden) Willen da ist. Es ist aber deshalb gut, daß das Böse sei, weil es selbst wiederum dem Guten dienen muß. Denn Gott weiß aus dem Bösen wieder Gutes zu ziehen. Er hätte das Böse auch nicht zulassen können; er hat es aber für besser gehalten, aus dem Bösen Gutes zu ziehen, als es garnicht zuzulassen. Die Herrlichkeit der Weltordnung strahlt noch glänzender hervor, wenn auch das Böse darin sich vorfindet und dem Guten dienstbar gemacht wird.

3. Die augustinische Psychologie.

1. Die menschliche Seele ist nach Augustinus eine immaterielle, einfache, vernünftige Substanz. Als solche erweist sie sich durch ihre Tätigkeit:

a) Die Seele ist mit übersinnlichen Objekten verbunden und muß deshalb ebenso gewiß unkörperlich sein, wie die auf körperliche Gegenstände gerichteten Sinne körperlich sind.

b) Wäre die Seele körperlich, so müßte sie ein Körper von bestimmter Qualität sein, z. B. eine feurige Natur. Dann müßten wir uns aber dieser ihrer Qualität auch bewußt sein. Das findet jedoch nicht statt.

c) Wäre ferner die Seele ein Körper, dann könnte sie unmöglich eine solche Masse von sinnlichen Bildern zugleich in sich tragen, wie sie in unserem Gedächtnisse aufgehäuft sind. Noch weniger könnte unsere Erkenntnis Immaterielles und Übersinnliches zum Gegenstande haben, da Körperliches nur zu Körperlichem im Verhältnis steht.

d) Wenn wir über eine Wahrheit nachdenken, so ziehen wir uns vom Körper zurück, um uns in uns selbst zu sammeln und so in die Wahrheit uns zu vertiefen. Wäre aber die Seele die bloße Harmonie des Körpers, so wäre eine solche Ablösung vom Körper nicht möglich.

e) Die Seele empfindet an allen Teilen des Körpers die Einwirkungen, die auf diesen geschehen, und zwar empfindet sie diese gerade an dem Punkt, an dem sie geschehen. Sie muß also in allen Teilen des Leibes gegenwärtig sein. Das wäre aber unmöglich, wenn sie nicht ein immaterielles Wesen wäre.

2. Die Seele ist nicht eine Emanation aus Gott, wie die Manichäer annehmen; sonst müßte sie entweder alle Vollkommenheiten Gottes teilen, was nicht der Fall ist, oder die Unvollkommenheiten, die sich in uns vorfinden, müßten alle auf die göttliche Natur übertragen werden, was absurd ist. Wie die Seele eigentlich entstehe, darüber konnte Augustinus aber nicht mit sich ins reine kommen. Mit aller Entschiedenheit verwarf er eine Präexistenz der Seele, ebenso den Generatianismus, der das Entstehen der Seele auf körperliche Zeugung zurückführt. Geneigter zeigte er sich der Ansicht, daß die Seele gewisser-

maßen aus den Seelen der Eltern hervorgehe — Traduzianismus. Aber auch diese Lehre konnte nicht seinen vollen Beifall finden. Zum Kreatianismus wollte er sich nicht bekennen, weil er ihn mit der Lehre von der Erbsünde nicht zu vereinigen wußte. — Bestimmt spricht sich Augustinus über die Einheit der Seele, ihr Verhältnis zum Körper und ihre Dauer aus.

3. Leib und Seele. — Die Seele ist für den Körper das naturbestimmende, spezifizierende Wesensprinzip. Tradit speciem anima corpori, in quantum est.[1]) Nach der einen Seite ist sie dem Leib zugekehrt und das Prinzip seines vegetativ-sensitiven Lebens (pars inferior), nach der anderen Seite dagegen erhebt sie sich über diesen (pars superior). Als vegetativ-sensitive Seele wirkt sie auf den Leib durch ein feineres, ihrer Natur näherstehendes Element, das von Augustinus als luft- oder lichtartiges Element bezeichnet wird. Insofern sie dagegen über den Leib sich erhebt, sind ihr drei Vermögen zuzuteilen: Gedächtnis, Intelligenz und Wille. Nach diesem ihrem höheren Teil wird sie „Geist" genannt und stellt das Bild des dreieinigen Gottes in sich dar. In allen übrigen Dingen findet sich nämlich bloß eine Spur (vestigium) des dreieinigen Gottes; die Seele dagegen ist nach dem Bilde (imago) Gottes geschaffen, und sie stellt dieses dar namentlich in der Dreiheit ihrer Kräfte: Memoria, intelligentia et voluntas.

4. Die Menschenseele ist ihrer Natur nach unsterblich. Die Gründe findet Augustinus in seiner Erkenntnislehre, zum Teil auch in engem Anschluß an platonische Beweise:

a) Die Seele muß die Natur der Wahrheit teilen, auf die sie ihre Erkenntnis und ihr Streben richtet. Die Wahrheit aber ist unvergänglich, also auch die Seele. Mag die Vernunft die Seele selbst oder nur eine Kraft derselben sein, sie ist, da ihre Prinzipien ewig sind, unwandelbar, daher gilt ein Gleiches von der Seele.

b) Die Seele unterscheidet sich dadurch vom Körper, daß sie selbst Leben ist, während der Körper nur belebt ist. Wäre also die Seele sterblich, so würde sie aufhören, Seele zu sein, und könnte, wie der Körper, als ein bloßes Animatum gelten.

c) Ganz besonders aber ergibt sich die Unsterblichkeit der Seele aus dem Verlangen des Menschen nach einer wahren Glückseligkeit, die nur in dem Besitze eines ewigen Lebens bestehen kann.

---

1) In den Retraktationen hat er diese Auffassung verworfen. Leib und Seele sind selbständige Substanzen; die Seele „bedient sich des Körpers" (Platon).

4. Die augustinische Ethik.

J. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus. 2. Bde. 1909.

Die Grundlage der augustinischen Ethik bilden die beiden Grundwahrheiten, daß der Mensch einen freien Willen besitzt und Gott Ziel und Norm alles wahren sittlichen Strebens ist.

1. Der Begriff der Freiheit begegnet uns bei dem Bischof von Hippo in einem doppelten Sinne, als Wahlfähigkeit (liberum arbitrium) und als Freiheit vom Bösen und zum (übernatürlichen) Guten (libertas a malo et ad bonum supernaturale). Die erste Art von Freiheit, als Fähigkeit zwischen Verschiedenem zu wählen, ist nach Augustinus eine wesentliche Eigenschaft des Willens, da sonst dieser überhaupt nicht Wille wäre. Auch spricht dafür unser Selbstbewußtsein und der Unterschied, den man zwischen gut und bös, gerecht und ungerecht macht.

Was dagegen die Freiheit vom Bösen und zum (übernatürlichen) Guten betrifft, so ist diese keine wesentliche Eigenschaft des Willens, vielmehr durch die göttliche Gnade bedingt. Durch diese werden wir vom Bösen befreit und erhalten die Kraft zum (übernatürlichen) Guten, sowie das Wollen des letzteren. Während daher die Freiheit als Wahlvermögen, das liberum arbitrium, unverlierbar ist, können wir der Freiheit vom Bösen und der Freiheit zum Guten verlustig gehen, jedoch nur durch unsere eigene Schuld.

2. An die Lehre von der Willensfreiheit schließt sich die Lehre von dem höchsten Gute. Es ist zu unterscheiden zwischen Gütern des Genusses und Gütern des Gebrauches. Erstere sind jene, deren Besitz uns glücklich macht, und die wir daher um ihrer selbst willen lieben; letztere dagegen jene, die uns nur Mittel zur Erreichung eines Gutes des Genusses sind. Handelt es sich daher um das höchste Gut, so muß dieses ein Gut des Genusses sein, und zwar ein solches, das uns vollkommen glücklich macht, was wiederum nur unter der Bedingung möglich ist, daß es sich auch als unverlierbar erweist.

Das höchste Gut kann somit weder das Vergnügen, noch die Tugend sein. Es muß vielmehr über dem Menschen stehen. Über dem Menschen steht aber nur Gott, das unendliche Gut. Folglich ist Gott das höchste Gut des Menschen. Nach ihm soll all sein Streben gehen, sein Tun und Lassen, entsprechend dem ewigen Gesetz, den sittlichen Normen, die, wie alle Wahrheit, von uns erkannt werden in ihrer unabänderlichen Geltung. In der ewigen Anschauung und Liebe Gottes ruht unsere höchste Glückseligkeit. Alle übrigen Güter außer Gott sind nur Güter des Gebrauches; wir sollen durch sie zu Gott geführt werden.

3. Die **Tugend** wird von Augustinus definiert als Animi habitus naturae modo et rationi consentaneus, oder kurz mit Cicero als Ars bene recteque vivendi. Sie ist daher eine durch die Übung des Guten zu gewinnende Tüchtigkeit und Geneigtheit des Willens zum sittlich Guten. Die Grundtugend ist die **Liebe** Gottes. Alle übrigen Tugenden sind nur die verschiedenen Verzweigungen dieser Einen Grundtugend. **Klugheit** ist die Liebe, insofern sie das sie Fördernde von dem, was sie hindert, scharf unterscheidet. **Starkmut** ist die Liebe, insofern sie unentwegt alles um dessen willen, was sie liebt, erträgt. **Mäßigkeit** ist die Liebe, insofern sie sich dem Geliebten rein und unbefleckt erhält. **Gerechtigkeit** ist die Liebe, insofern sie dem Geliebten allein dient und daher über alles andere in der rechten Weise herrscht. Ein Streben und Handeln, das losgelöst ist von der Tugend der Liebe Gottes, kann nicht tugendhaft im wahren Sinne genannt werden.

4. Das **Übel** ist nichts Reales, keine Substanz; denn alles, was *ist*, ist, insofern es *ist*, auch gut. Das Übel ist nur Privation des Guten. Es ist daher nur möglich durch das Gute; denn gäbe es kein Gutes, dann gäbe es auch keine Privation des Guten. Ein Malum per se kann es nicht geben; dies wäre gleichbedeutend mit dem Nichts. Das Übel ist gegen die Natur, weil es diese des ihr gebührenden Gutes beraubt; es ist Korruption der Natur. Völlig aber kann es die Natur nicht zerstören; denn die Korruption, die es involviert, setzt die Natur oder Substanz voraus, und mit ihr müßte zugleich das Übel verschwinden.

Es ist ein zweifaches Malum zu unterscheiden: das Malum culpae und das Malum poenae.

a) Das Malum culpae ist die Privation des *sittlich* Guten. Es besteht darin, daß der Mensch sich vom höchsten Gute ab- und den veränderlichen Gütern zuwendet. Die veränderlichen Güter sind an sich nicht böse; aber wenn der Mensch sie dem höchsten Gute vorzieht, dann kehrt er die Ordnung um, und darin liegt das Böse.

b) Das Malum poenae ist dann der Verlust des höchsten Gutes, der durch das sittlich Böse verschuldet wurde. Diese Beraubung bewirkt Unglückseligkeit. Im gegenwärtigen Leben wird diese noch nicht in ihrer ganzen Größe empfunden, weil die geschöpflichen Güter noch einigen Ersatz bieten; im jenseitigen Leben aber fällt dieser Ersatz weg, und dann muß die tiefste Unseligkeit sich geltend machen. Das ist die Strafe des sittlich Bösen. Sie *muß* eintreten, weil die göttliche Gerechtigkeit sie fordert, und von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, ist sie selbst wiederum etwas Gutes, weil Wirkung der Gerechtigkeit. Ein Übel ist sie nur für den Bestraften, aber dieser ist selbst der Urheber des Übels.

Und so involviert denn die gute Tat wesentlich eine Annäherung zu Gott als dem höchsten Sein; die böse Tat dagegen bedingt eine Entfernung von jenem höchsten Sein, eine Annäherung an das Nichts. In diesem Sinn gilt der Satz, daß das Böse als solches nicht so fast eine Causa efficiens, als vielmehr eine Causa deficiens habe, weil es wesentlich ein Abfall von der höchsten Vollkommenheit, ein Rückschritt zum Unvollkommenen, zum Nichts ist. — —

Augustinus bezeichnet in Wahrheit den Höhepunkt der christlichen Spekulation in der patristischen Zeit. Seine Theologie und Philosophie beherrschten lange die christlichen Denker fast vollständig. Auch als die Scholastik im 13. Jahrhundert sich dem Aristotelismus zuwandte, blieb Augustins Ansehen ungeschmälert, und für mehr als eine theologische Frage ist er die unbestrittene Autorität bis heute geblieben. Aber auch als Philosoph hat er hohe Bedeutung behalten,[1]) besonders für Zeiten, wo die Philosophie sich aus sensualistischen und materialistischen Niederungen zu den Höhen des Ideals zu erheben sucht. Der modernen Zeit ist neben dem hohen ideellen Zug der durchaus persönliche Charakter seines Denkens und Forschens und seine scharfe psychische Analyse und Selbstbeobachtung, die ihn wie einen „modernen Denker im Altertum" erscheinen lassen, besonders sympathisch und interessant. Sein reicher, starker Geist zieht auch solche Denker an, die in Grundanschauungen nicht mit ihm übereinstimmen.

Dritte Periode.

Ausgang der patristischen Philosophie.

Mit der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts hört die Weiterentwickelung der christlichen Philosophie in dieser Zeit auf. Man greift auf die Vergangenheit zurück und begnügt sich damit, die großen Errungenschaften der Blütezeit der patristischen Philosophie zu bewahren. Die Ursache hiervon lag aber, wenigstens im Abendlande, nicht so sehr in einer Erschlaffung des philosophierenden Geistes, als vielmehr in den Stürmen der Völkerwanderung. Bei dem allgemeinen Umsturz, bei den fortwährenden Kämpfen und Kriegen, bei den schrecklichen Verheerungen, die über die römischen Provinzen hereinbrachen, bei der grenzenlosen Verwirrung, die überall herrschte, war eine ruhige Entwicklung der wissenschaftlichen Bestrebungen nicht mehr möglich. Man mußte sich damit begnügen, das bereits Errungene zu bewahren. Wir beschränken uns darauf, einzelne hervorragendere philosophische Denker aus dieser Zeit in Kürze namhaft zu machen.

1) Vgl. M. Grabmann, Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott. In ihrer Gegenwartsbedeutung dargestellt. 1916.

I. Nemesius, Äneas von Gaza, Zacharias Scholastikus und Philoponus.

1. Nemesius war Bischof von Emesa in Phönizien. Seine Blütezeit fällt in den Ausgang des vierten oder den Anfang des fünften Jahrhunderts. Von seinen Lebensschicksalen ist uns weiter nichts bekannt. Er schrieb ein Buch „Über die Natur des Menschen" (περὶ φύσεως ἀνθρώπου), worin er die psychologischen Fragen im Sinne der bisherigen griechischen Kirchenväter, von Platon und teilweise auch von Aristoteles beeinflußt, ausführlich behandelt. Er lehnt die aristotelische Definition der Seele zu Gunsten der platonischen ab. Auch für die Präexistenzlehre entscheidet er sich. Man könne nicht annehmen, daß Gott täglich neue Seelen schaffe, weil er nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift am siebenten Tage zu schaffen aufgehört habe; und durch Generation könnten die Seelen gleichfalls nicht entstehen, weil sie dann auch wieder der Korruption verfallen müßten. Mit Aristoteles nimmt er die Willensfreiheit an, kraft deren der Mensch sich zwischen der sinnlichen und geistigen Welt, in deren Mitte er steht, entscheiden kann; an die Stoiker schließt er sich in seiner Lehre von den Affekten an und verschmäht auch nicht epikureische Ansichten in der Theorie der Lust. — Seine Schrift wurde (als Werk Gregors von Nyssa) im Mittelalter häufig benutzt und später noch in verschiedene Sprachen übersetzt.

2. Äneas von Gaza in Syrien (ca. 450—534) verfaßte nach seiner Bekehrung zum Christentum den gegen den Neuplatonismus gerichteten Dialog „Theophrastus oder von der Unsterblichkeit der Seele und der Auferstehung des Leibes". Er ist vertraut mit den Schriften Platons und Plotins, unter deren Einfluß er vielfach steht, soweit er ihre Lehren mit den christlichen in Einklang bringen kann. Er bekämpft die Lehre von der Ewigkeit der Welt und von der Präexistenz der Seele.

3. Ebenso schrieb Zacharias von Mytilene, Scholastikus genannt, unter Kaiser Justinian Bischof dieser Stadt (seit 536), eine Disputatio de mundi opificio, gegen den Neuplatoniker und Aristoteleskommentator Ammonios, dessen Lehre von der Ewigkeit der Welt er zu widerlegen suchte.

4. Genannt sei noch Johannes Philoponus von Alexandrien (im Anfang des 6. Jahrhunderts), ein Monophysit, Schüler des eben erwähnten Ammonios, der namentlich als Kenner der aristotelischen Philosophie und als scharfsinniger Dialektiker hervorragte. Mehrere seiner Kommentare zu aristotelischen Schriften sind noch erhalten. Er verfiel jedoch, indem er die aristotelische Lehre, daß die substantielle Existenz im vollen Sinne nur den Individuen zukomme, auf die Trinität

anwandte, in eine Art Tritheismus und in der Christologie in den Monophysitismus. Von Bedeutung ist seine Schrift De aeternitate mundi contra Proclum, worin auch er die Lehre von der Ewigkeit der Welt bekämpft.

II. Pseudo-Dionysius Areopagita.

1. Ende des 5. oder Anfang des 6. Jahrhunderts erschienen vier Schriften, deren Verfasser sich Dionysius nennt und sich den Anschein gibt, als sei er Zeitgenosse der Apostel: „Über die göttlichen Namen" (über Wesen und Eigenschaften Gottes im Anschluß an die Namen Gottes in der Hl. Schrift), „Über die mystische Theologie" (über Unbegreiflichkeit und Unaussprechlichkeit des Wesens Gottes), „Über die himmlische Hierarchie" (Rangordnung der Engel), „Über die kirchliche Hierarchie" (Nachbilder der himmlischen Hierarchie in der Kirche); dazu kommen noch zehn Briefe. Zum ersten Mal werden diese Schriften im 6. Jahrhundert genannt und als Werke des Dionysius Areopagita, des Schülers des hl. Paulus, bezeichnet. Das geschah auch auf einer Konferenz katholischer und monophysitischer Bischöfe (531 oder 533 zu Konstantinopel), bei der die Severianer, ein Zweig der Monophysiten, sich auf Stellen aus den gedachten Schriften beriefen. Diese wurden zwar sofort als unecht erklärt, standen aber dessenungeachtet in der Folgezeit in großem Ansehen, da man sie doch bald für Schriften des genannten angeblichen Verfassers hielt. Das blieb so durch das ganze Mittelalter hindurch. Nach ihrer Übertragung ins Lateinische (z. B. durch Scotus Eriugena i. 9. Jahrh.) übten die Schriften einen großen Einfluß auf das wissenschaftliche Leben des Abendlandes aus, bis sich der Streit über ihre Echtheit erneuerte, der nach langem Schwanken in der Gegenwart dahin entschieden wurde, daß sie von einem unbekannten Verfasser Ende des 5. oder Anfang des 6. Jahrhunderts stammen.

Pseudo-Dionysius ist durchgängig von neuplatonischen Schriften, namentlich von Proklos († 485), abhängig. So behandelt er wiederholt die drei Grundideen des Neuplatonismus: Das Eine als Urprinzip, das stufenweise Hervorgehen der Welt aus ihm und die Rückkehr in Gott, wobei er allerdings den neuplatonischen Pantheismus vermeidet.

2. Lehre von Gott. — Nach der Lehre des Areopagiten hat Gott in seinem Ansichsein keinen Namen, und kein Begriff entspricht ihm, er ist vielmehr über alle Namen und Begriffe erhaben; ja selbst der Begriff des Guten deckt sich nicht mit dem Begriff Gottes. Er ist der Übergute, der Überseiende. Und darum ist er auch unbegreiflich und unaussprechbar. Insofern er aber die Ursache aller Dinge ist, können wir doch sein Sein durch gewisse Begriffe bestimmen, indem

wir die Vollkommenheiten der geschöpflichen Dinge auf ihn anwenden, doch ohne die damit verbundene Beschränkung und Unvollkommenheit.

Demnach ist eine doppelte Theologie zu unterscheiden, die positive und die negative. Die positive Theologie prädiziert von Gott alle Vollkommenheiten, stellt ihn somit dar als den unendlich Weisen, Gerechten, Gütigen usw. Die negative Theologie dagegen negiert von ihm wiederum alle diese Vollkommenheiten und sucht ihn damit in seiner Transzendenz über alle Prädikate zu erfassen. Sie ist somit vorzüglicher als die positive, weil wir gerade dadurch das Übersein der Gottheit in möglichster Ablösung von allem, was es nicht ist, erfassen. Doch ist auch die negative Theologie noch nicht das Höchste; denn als der absolut Prädikatlose steht Gott eigentlich über allen positiven und negativen Benennungen.

3. Ausgang der Geschöpfe aus Gott und Rückkehr in Gott. — In Gott sind alle Dinge enthalten als Ideen. Das Hervorgehen der Dinge aus ihm in der zeitlichen Schöpfung wird von dem Areopagiten in folgender Weise erklärt: Den überseienden Gott ließ seine Güte nicht unfruchtbar bleiben. Sie wurde gleichsam überströmend, und so ergoß sich Gott, ohne seine Transzendenz und Einheit zu verlieren, in die Gesamtheit der geschöpflichen Dinge, die deshalb alle in ihrer Weise an dem göttlichen Sein teilnehmen. Es vervielfältigt sich somit Gott gleichsam in den geschöpflichen Wesen; er ist das allgemeine Sein, das in allem ist und in allem wird; das Sein aller Dinge ist eigentlich nichts anderes als das Übersein der Gottheit. Wie eine Stimme von mehreren gehört, ein Licht von mehreren gesehen wird, also allen sich mitteilt, ohne sich selbst zu verlieren, so verhält es sich auch mit der Ergießung des göttlichen Seins in die geschöpflichen Dinge. Desungeachtet ist aber Gott wiederum nichts von allem; er steht vielmehr unvermischt über allem und erhält sich ewig in dieser seiner Transzendenz. Die pantheistisch klingenden, neuplatonischen Wendungen sollen demnach offenbar nur die innerste Abhängigkeit des geschöpflichen Seins von Gott hervorheben.

Wie die Dinge von Gott ausgehen, so streben sie auch wieder zu ihm hin. Durch die göttliche Güte sind sie aus Gott hervorgegangen, diese führt sie auch wieder zu ihm zurück. Der Mensch erlangt diese Vereinigung mit Gott in der Ekstase.

In seinen Schriften über die himmlische und über die kirchliche Hierarchie stellt der Areopagite Gott dar als Mittelpunkt von Sphären, die durch die geschöpflichen Dinge gebildet und in absteigender Reihe immer unvollkommener werden, je weiter sie sich von dem gemeinsamen Mittelpunkt entfernen. Diese absteigenden Wesensordnungen hängen insofern miteinander zusammen, als die nächst höhere stets reinigend,

erleuchtend und vervollkommnend auf die nächst niedrigere einwirkt. Dabei wird unterschieden zwischen himmlischer und kirchlicher Hierarchie. Der höchste Hierarch und der Mittelpunkt des gesamten hierarchischen Lebens ist Christus. Das Endziel des kirchlich hierarchischen Lebens aber ist die Deifikation, die Vergottung des Menschen, und diese wird erreicht in der mystischen Erhebung in den drei Stufen der Reinigung, Erleuchtung und Vollendung. In dieser muß der menschliche Geist alles Sinnliche und Übersinnliche übersteigen, Sinn und Vernunft zum Schweigen bringen und so in das göttliche Dunkel untertauchen. Das ist die „mystische Unwissenheit", die zugleich höchste Erkenntnis ist. Denn gerade dadurch, daß wir Gott nicht kennen, d. h. daß das göttliche Wesen unserem Geiste in seiner absoluten Unfaßbarkeit vorschwebt, erfassen wir Gott, soweit es dem geschöpflichen Geiste überhaupt möglich ist, in seinem absoluten Ansichsein. Und darin gerade hat die Vergottung des Menschen ihren Grund. —

4. Der Areopagite wurde später, namentlich was seine Lehre von dem Hervorgange der Dinge aus Gott betrifft, nicht selten im emanatistischen Sinne verstanden, jedoch mit Unrecht. Bei aller Überschwenglichkeit mancher Ausdrücke ist seine Lehre im wesentlichen theistisch.

III. Maximus Confessor und Johannes Damascenus.

1. Maximus der Bekenner trat in die Fußstapfen des Areopagiten und Gregors von Nyssa. Er war einer der gelehrtesten und scharfsinnigsten Theologen seiner Zeit. Unter Constans II. wurde er wegen der Treue seines katholischen Bekenntnisses grausam gemartert und ins Exil geschickt, wo er (662) hochbetagt starb. Bemerkenswert sind sein Kommentar zum Pseudo-Areopagiten und seine Mystagogie. Seine geistige Richtung ist die mystische. In ähnlicher Weise wie der Areopagite schildert er die mystische Vereinigung des Menschen mit Gott. Er betrachtet sie insofern als ein Leiden der Seele, als sie nur durch die Wirksamkeit der Gnade in der Seele erzielt werden könne. Durch seinen Dionysiuskommentar hat er die Mystik des Mittelalters stark beeinflußt.

2. Johannes von Damaskus († um 750?), der letzte große Theologe der orientalischen Kirche und der klassische Verteidiger der Bilderverehrung gegen Leo den Isaurier, verdient auch Erwähnung in der Geschichte der Philosophie. Sein berühmtestes Werk führt den Titel: Πηγὴ γνώσεως (Quelle der Erkenntnis). Es besteht aus drei Teilen. Der erste, der den Titel führt „Philosophische Hauptlehrpunkte oder Dialektik", enthält im Anschluß an Aristoteles und Porphyrios eine Darstellung der philosophischen Grundbegriffe (Ontologie), die auch in der spekulativen Theologie Anwendung finden (die Philosophie die Dienerin der Theologie). Der zweite Teil bietet eine kurze Geschichte der Häresien; der dritte stellt die orthodoxe Glaubenslehre dar.

Das Charakteristische dieses berühmten Werkes liegt darin, daß es eine zusammenfassende Systematisierung der ganzen philosophisch-theologischen Tradition der griechischen Kirche ist. Daher galt es auch von jeher bei den Griechen als das berühmteste klassische Handbuch der Theologie und stand auch bei den Scholastikern seit der Mitte des 12. Jahrhunderts in hohem Ansehen. Es hat

diesen zuerst auch die Bekanntschaft mit manchen Gedanken der aristotelischen Psychologie und Ethik vermittelt.

IV. Claudianus Mamertus.

Im Abendland waren es namentlich die Mönche in den Klöstern des südlichen Galliens, die sich durch Gelehrsamkeit und wissenschaftliche Bestrebungen hervortaten. Doch waren es zumeist theologische Fragen, die Fragen über Gnade und Prädestination, die die Geister beschäftigten. In philosophischer Beziehung ist nur Ein Punkt hervorzuheben. Unter den Semipelagianern dieser Zeit vertraten namentlich Faustus und Gennadius die Ansicht, daß die Seele als ein körperliches Wesen zu betrachten sei. Gott allein, lehrten sie, sei unkörperlich; alles Geschaffene dagegen habe ein begrenztes, daher örtliches und mithin körperliches Sein, auch die Menschenseele nicht ausgenommen.

Dagegen verteidigt der Presbyter und Mönch Claudianus Mamertus in Vienne († um 474) in seinem Buche De statu animae die Lehre von der Unkörperlichkeit der Seele, wobei er sich an die augustinischen Beweise anschließt. Die Seele, so lehrt er, kann nicht körperlich sein, nicht unter die Kategorie der Quantität fallen, denn ihre Kräfte: Gedächtnis, Vernunft, Wille sind etwas durchaus Unräumliches; da aber diese Kräfte der Sache nach eins sind mit ihrer Substanz, so muß auch diese unräumlich, unkörperlich sein.

Ferner ergibt sich die Unkörperlichkeit der Seele aus deren intellektiver Tätigkeit. Schon das Sinnliche erkennt sie in unsinnlicher Weise, und außerdem ist sie dazu befähigt, das Übersinnliche und Unkörperliche zu erfassen. Daraus müssen wir offenbar schließen, daß auch sie diesem Übersinnlichen und Unkörperlichen gleichartig sei, denn sonst vermöchte sie dieses nicht zu erkennen.

V. Boethius.

1. Am bedeutsamsten für die Entwickelung der Philosophie ist aus dieser Zeit Anicius Manlius Torquatus Severinus Boëthius, um 480 in Rom geboren. Wegen seiner hohen persönlichen Vorzüge stieg er unter dem Ostgotenkönig Theoderich zu hohen Staatsämtern bis zum römischen Konsul empor; auf verleumderische Anklage hin wurde er ins Gefängnis geworfen und nach längerer Haft hingerichtet (525).

Werke. – Von Boëthius, der alle Schriften des Aristoteles und Platon übersetzen wollte, besitzen wir die aristotelischen Werke De categoriis und De interpretatione nebst einem Kommentar zu den Kategorien, außerdem eine Übersetzung der Isagoge des Porphyrios zu den aristotelischen Kategorien und zwei Kommentare dazu. Eigne Werke des Boethius sind: Introductio ad syllogismos categoricos, De syllogismis categoricis, De syllogismis hypotheticis, De divisione, De differentiis topicis; ferner De consolatione philosophiae; dazu mehrere theologische Werke, durch deren jetzt feststehende Echtheit auch endgültig erwiesen ist, daß Boethius Christ war. Daß in der Konsolatio auf das Christentum keinerlei Bezug genommen wird, erklärt sich zur Genüge aus Titel und Absicht der Schrift.

2. Sein im Mittelalter hochgeschätzes und auch heute noch gelesenes und studiertes Werk ist die consolatio philosophiae. Diese Schrift wurde von Boethius im Gefängnisse verfaßt zu dem Zweck, sich und andere von der „Philosophie“, die darin in Gestalt einer ehrwürdigen Matrone redend auftritt, im Unglücke trösten und aufrichten zu lassen. Dies geschieht dadurch, daß die Philosophie aufmerksam macht auf das höchste Gut, das nicht im irdischen Wohlergehen bestehe, und auf die göttliche Vorsehung, die alles zum Besten der Menschen leite. Daran knüpfen sich dann Belehrungen über den Zufall, die menschliche Freiheit und das göttliche Vorherwissen.

Die Glückseligkeit, sagt die „Philosophie“, ist jener Zustand, der aus dem vollkommenen Besitz aller irgendwie wünschenswerten Güter hervorgeht. Die endlichen Güter aber können einen solchen Zustand um so weniger schaffen, als sie unbeständig und vergänglich sind. Die Glückseligkeit, wenn sie vollkommen sein soll, muß ewig sein; das gegenwärtige Leben mit seinen irdischen Gütern aber ist zeitlich. Das höchste Gut muß also über diese Zeitlichkeit hinaus liegen; es kann nur Gott sein.

Die gesamte providentielle Tätigkeit Gottes geht dahin, den Menschen zu diesem Ziel der Glückseligkeit zu führen. Dazu gebraucht Gott die verschiedensten Mittel, solche, die dem Menschen angenehm, und solche, die ihm beschwerlich sind. Alles Gute und Böse also, was dem Menschen in diesem Leben widerfährt, gereicht ihm nach Gottes Absicht zum Heile. Darnach ist denn auch Gut und Übel, das den Menschen hienieden trifft, zu beurteilen. In dieser Überzeugung liegt die festeste Stütze des Menschen, und so lange er daran festhält, kann und wird er nicht verzagen.

3. Die große Bedeutung des Boethius, des „letzten Römers und ersten Scholastikers“, liegt in seiner Eigenschaft als Vermittler aristotelischer Gedanken an das Mittelalter[1]) durch die eignen logischen Schriften und besonders durch die Übersetzungen und Kommentare zu Aristoteles und Porphyrios. An diese Schriften knüpfte der ausgedehnte Universalienstreit an. Die Formulierung bestimmter Prinzipien (z. B. omnis cognitio est per modum cognoscentis) und Definitionen (wie Ewigkeit, Glückseligkeit, Person usw.), die bis heute in der Scholastik sich erhalten haben, gehen auf Boethius zurück. Auch die scholastische Methode der Verwertung von Logik und Metaphysik zur Erklärung und wissenschaftlichen Erfassung des Glaubens hat an Boethius ein Vorbild; ebenso die hie und da in der Scholastik, besonders aber später angewandte „mathematisch-deduktive Methode“, die aus vorausgestellten Axiomen ihre Sätze ableitet. Er ist „nächst

1) Vgl. Grabmann a. a. O. S. 148—177.

Augustin die größte Autorität für die Frühscholastik" (v. Hertling). M. Baumgartner vergleicht „seinen tiefgehenden Einfluß auf die Entwicklung der mittelalterlichen Philosophie nicht bloß in logischen, sondern ebensosehr in metaphysischen Fragen" dem des Aristoteles für die Hochscholastik.

VI. Cassiodor, Isidorus Hispalensis, Beda der Ehrwürdige.

1. Ein Zeitgenosse und Schüler des Boethius war Cassiodorus Senator, der unter Theoderich gleichfalls hohe Staatsämter verwaltete, sich aber später in das von ihm gegründete Kloster Vivarium im Lande der Bruttier zurückzog und sich hier mit seinen Mönchen der Wissenschaft und dem Unterrichte widmete. Er schrieb über den Unterricht in der Theologie und den freien Künsten. Die Schrift De artibus ac disciplinis liberalium litterarum wurde in den nächstfolgenden Jahrhunderten vielfach als Lehrbuch gebraucht. Außerdem verfaßte er eine Schrift De anima, worin er, ähnlich wie Claudianus Mamertus, die Unkörperlichkeit der Seele zu beweisen sucht.

2. Ähnlich ist die literarische Wirksamkeit von Isidorus Hispalensis, der in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts in Spanien sich um die Verbreitung des Wissens der Vorzeit unter den Westgoten große Verdienste erwarb. Sein Hauptwerk ist die Schrift Origines oder Ethymologiae in 20 Büchern, ein enzyklopädisches Sammelwerk, das sich über alle damals gepflegten Wissenschaften, heilige und profane, verbreitet. Seine Schrift Libri tres sententiarum; Aussprüche der Väter, besonders aus Augustin und Gregor zu Dogmatik und Moral, war vorbildlich für die gleichnamige Literaturgattung des Mittelalters.[1] Dazu kommt noch das Buch De ordine creaturarum und De natura rerum.

3. Isidors Werke liegen schon Beda dem Ehrwürdigen (674—735) vor, dem Begründer des Unterrichts und der Gelehrsamkeit bei den Angelsachsen. Unter seinen Schriften ist vorzugsweise zu nennen das Buch De natura rerum, auf der Grundlage des gleichnamigen Buches Isidors geschrieben, das sich mit dem Wesen und der Entstehung der geschöpflichen Dinge befaßt.

4. Für die Folgezeit waren namentlich die gewaltigen Stoffsammlungen dieser Männer von größter Bedeutung und Einfluß.

1) Das erste Sentenzenbuch stammt von Prosper von Aquitanien (um 450): Liber sententiarum ex operibus s. Augustini delibatarum.

Zweiter Zeitraum.

Geschichte der Philosophie des Mittelalters.

A. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters. 3 Bde. 1864—1866. — Überwegs Grundriß II. Teil von M. Baumgartner, 1915. —

Vorbemerkungen.

Im Mittelalter begegnen uns auf dem Gebiete der Philosophie drei Sonderentwicklungen: eine christliche, arabische und jüdische. Nach den Stürmen der Völkerwanderung brach sich zunächst unter den abendländischen christlichen Völkern in dem Maße, als ihre Kulturentwicklung unter der Ägide der christlichen Kirche fortschritt, eine neue philosophische Entwicklung Bahn. Daneben entstanden auch bei den Arabern kulturelle Bestrebungen, namentlich unter den Abbassiden im Orient und unter den Morabethen in Spanien, die eine eigenartige Ausgestaltung der philosophischen Forschung herbeiführten. Und ebenso traten unter den Juden bedeutende Gelehrte auf, die sich zur Aufgabe setzten, von ihrem Standpunkt aus das Feld der Philosophie und Theologie zu bebauen.

Da die arabische und jüdische Philosophie nicht ohne Einfluß auf die Entwicklung der christlichen des Mittelalters blieb, so wollen wir zuerst die arabische, dann die jüdische und an dritter Stelle die christliche Philosophie dieser Zeit behandeln.

Erster Teil
der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie.

Die arabische Philosophie.

Die Kultur der Gegenwart I, 5, J. Goldziher, Die islamische und die jüdische Philosophie. — T. J. de Boer, Geschichte der Philosophie im Islam, 1901.

1. Seit der Herrschaft der Abbassiden (750) fand die aristotelische Philosophie bei den Arabern Eingang, besonders unter dem Kalifen Al-Mamum (813—833). Durch syrische Christen, die als Ärzte unter den Arabern lebten, wurden diese mit den Schriften des Aristoteles bekannt. Da sich aber die Tradition griechischer Philosophie an die bei den letzten Philosophen des Altertums herrschende Verbindung von Platonismus und Aristotelismus anknüpfte, so kam die aristotelische Philosophie durch die griechisch-syrischen Übersetzer

und Erklärer zu den Arabern im Gewande des Neuplatonismus, wodurch der Emanationsbegriff in die arabisch-aristotelische Philosophie aufgenommen wurde. Auch pseudo-aristotelische Werke übten auf die islamische Philosophie starken Einfluß, so die „Theologie des Aristoteles“, ein Auszug aus den Enneaden des Plotin, und der Liber de causis, ein Auszug aus den Werken des Proklos. Aus dieser indirekten Kenntnis der Schriften des Aristoteles erklärt es sich leicht, daß die Araber in manchen Punkten seine Lehre ungenau aufgefaßt haben. Ihre Hauptpflege fand die arabische Philosophie im Orient auf der hohen Schule von Bagdad und im Abendland zu Kordova in Spanien.

2. Diese arabisch-aristotelische Philosophie stand aber vielfach nicht im Einklang mit den Lehren des Koran. Zwar suchten sich die Aristoteliker dadurch zu helfen, daß sie einerseits lehrten, der Koran enthalte auch die Lehren der Philosophie, nur in Bildern, andererseits behaupteten, sie lehrten nur das, was auf dem Standpunkt der Philosophie wahr sei, wenn auch auf dem Standpunkte des Glaubens das Gegenteil als wahr angenommen werden müsse. Sie wurden jedoch von den Orthodoxen als Häretiker betrachtet.

3. Infolgedessen bildete sich unter den Vertretern des Koran, die Mutakallimun hießen (Lehrer des Kalam, des Wortes, weil sie das Gesetz nicht einfach hinnahmen, sondern es erörterten, besprachen), eine theologisch-philosophische Richtung aus, die die Spekulation auf anderen Prinzipien als die Aristoteliker aufzubauen suchten, um dann die Lehren des Koran auf diesem Grunde philosophisch zu erklären und zu begründen. Man kann diese Richtung als arabische Religionsphilosophie bezeichnen. Nebenher lief dann auch noch die mystische Richtung der Sufis.

4. Wir werden daher im folgenden zunächst die Hauptrepräsentanten der arabisch-aristotelischen, dann die arabische Religionsphilosophie behandeln und endlich noch einen Blick auf die mystische Richtung werfen.

I. Die arabischen Aristoteliker.

1. Im Orient.

1. Alkindi und Alfarabi. — Als der eigentliche Begründer der arab.-aristotel. Philosophie gilt Alkindi († ca. 870). Er übersetzte aristotelische Schriften und schrieb Kommentare dazu. Berühmter noch als er war Alfarabi im 10. Jahrhundert. Er stützt sich in der Logik auf Aristoteles, dessen logische Schriften er kommentiert; in der Metaphysik schließt er von dem Dasein des möglichen auf

ein notwendiges Sein als Ursache der Welt, die aus ihm durch Emanation hervorgeht; dieses absolut einfache, unveränderliche geistige Wesen zu erkennen, ist der Zweck der Philosophie; ihm ähnlich zu werden, Zweck unseres Lebens. In der Erkenntnistheorie nimmt Alfarabi im Anschluß an Alexander von Aphrodisias mit allen arabischen Aristotelikern einen allen Menschen gemeinsamen tätigen Verstand an, der durch Einstrahlung seines Lichtes und der Erkenntnisformen der Dinge uns das Erkennen möglich macht.

2. Die lauteren Brüder. — Mehr äußerlich ist der Aristotelismus der „lauteren Brüder", eines religiös-philosophischen Geheimbundes (im 10. Jahrh.), der die neuplatonischen Auffassungen vom Ausgang der Welt aus Gott und ihrer Rückkehr in den Vordergrund stellt. In einer Enzyklopädie von 51 Abhandlungen sind diese Lehren dargestellt; dieses Werk ist auch in Spanien vom 11. Jahrhundert an bekannt und von Einfluß geworden.

3. Avicenna. — Der bedeutendste unter den arabischen Aristotelikern im Orient ist Avicenna (Ibn-Sina). Geboren i. J. 980, studierte er, früh entwickelt, zu Bagdad Philosophie und Medizin, und wirkte dann daselbst, später in Ispahan, als Lehrer der Philosophie und Medizin. Er war dem Wein und sinnlichen Ausschweifungen ergeben und beschleunigte dadurch seinen Tod (1037). Von seinen Schriften sind vorzugsweise zu nennen sein Hauptwerk „Buch der Genesung", das in 18 Bänden Logik, Physik, Mathematik und Metaphysik behandelt (in der Physik ist auch die Psychologie (De anima) enthalten), und sein Canon medicinae, der Jahrhunderte lang in der Arzneiwissenschaft im höchsten Ansehen stand.

Auch die Philosophie Avicennas hat den oben angegebenen Charakter des arabischen Aristotelismus: im allgemeinen schließt er sich an Aristoteles an, dessen Gedanken er klar und scharf erfaßt, in manchen Punkten jedoch nimmt er die neuplatonische Auffassung an.

A. Gott und Welt. — a) Die Welt ist ein zusammengesetztes Sein und existiert somit nicht notwendig; sie ist an und für sich genommen etwas bloß Mögliches. Darum setzt sie eine Ursache voraus, die diesem an sich Möglichen die Wirklichkeit gab. Das ist Gott. Die Möglichkeit aber, die dem Wirklichsein vorausgeht, ist entweder in einem Subjekte oder nicht. Wenn nicht, dann wäre die Möglichkeit an sich Substanz, was nicht sein kann. Sie muß also in einem Subjekte sein, und das ist die Materie. Da die Möglichkeit der Welt ewig ist, so muß auch die Materie ewig sein. Ist aber die Materie ewig, so gilt dies auch von der Welt; denn die Materie kann nicht als bloße Möglichkeit, sondern muß notwendig in den wirklichen Dingen existieren. Die Welt ist somit so ewig wie Gott, jedoch nicht ewig aus sich selbst, sondern nur, weil ewig von Gott verursacht.

b) Die Welt geht aber aus Gott nicht durch einen Willensakt hervor; denn schon Aristoteles habe bewiesen, daß in Gott ein Wille in diesem Sinn nicht zu setzen sei. Die Welt geht vielmehr dadurch aus Gott hervor, daß er sich selbst als das absolut Gute erkennt. Die Selbsterkenntnis Gottes ist somit der Grund des Hervorganges der Dinge aus Gott (neuplatonisch). Es kann daher nur mehr die Frage sein, in welcher Ordnung die Dinge aus Gott hervorgehen.

Diese Frage beantwortet Avicenna folgendermaßen: Aus der Einheit Gottes kann nur wieder eine Einheit hervorgehen. Ab uno non est nisi unum. Die Vielheit der Dinge kann somit ihren Ursprung nur mittelbar in Gott haben. Folglich muß eine absteigende Reihe von göttlichen Produkten angenommen werden, insofern aus Gott zunächst eine andere Einheit und aus dieser dann sukzessiv eine immer weiter fortschreitende Vielheit von solchen Produktionen hervorgeht. Die oberste Einheit nun, die aus Gott hervorgeht, ist die erste Intelligenz (der neuplatonische Nous). Aus der ersten geht dann die zweite Intelligenz hervor, und so setzt sich dies fort bis zur untersten Intelligenz, dem allgemeinen tätigen Verstande, dem Beweger der Mondsphäre. Aus diesem emanieren endlich die Formen der körperlichen Dinge.

Diese letzteren können aber aus dem tätigen Verstande nur unter der Bedingung in die Materie einfließen, daß diese zuvor zu deren Aufnahme disponiert ist. Und diese Disposition wird bewirkt durch die Generation. Diese bringt nicht ein komplettes Wesen hervor, sondern sie disponiert nur die Materie zur Aufnahme einer bestimmten Form. Die Materie ist der Grund der Vielheit von Individuen. So ist in der Tat in der größten Gottesferne auch die Vielheit der Dinge am größten, und mit letzterer steht auch die Unvollkommenheit dieser Dinge im geraden Verhältnis.

c) Die göttliche Erkenntnis erstreckt sich direkt nur auf das Allgemeine. Das Besondere erkennt Gott nur insofern, als es im Allgemeinen enthalten ist. Darum erstreckt sich denn auch die göttliche Vorsehung an sich nur auf das Allgemeine, auf die allgemeinen Gattungen und Arten; das Individuelle und Zufällige ist als solches davon ausgeschlossen. Nur insofern das Individuelle unter den notwendigen Gesetzen des Weltlaufes steht, kann man sagen, daß es in den Kreis der göttlichen Providenz aufgenommen sei.

B. Erkenntnistheorie. — Es ist zu unterscheiden zwischen möglichem und tätigem Verstande. Aber nur der erstere gehört der Seele als individuelle Kraft an; der letztere ist ein von der individuellen Seele getrenntes, für sich bestehendes Prinzip. Als solches ist er allgemein und Einer in allen Menschen. Aus ihm fließen daher auch die intelligiblen Erkenntnisformen, die den objektiven Formen der Dinge entsprechen, in den möglichen Verstand.

Demnach ist der mögliche Verstand zu vergleichen mit der Materie. In ihn gießt der tätige Verstand dieselben Formen als Erkenntnisformen ein, die in der Materie als Seinsformen verwirklicht sind, und so kommt der mögliche Verstand zur Erkenntnis der Dinge und wird zum Intellectus in actu. Dazu ist gleichfalls eine Vorbereitung oder Disposition erforderlich; diese wird durch die sinnliche Vorstellung, durch das Phantasma, gegeben.

Außer dieser natürlichen gibt es auch noch eine mystische Erkenntnis. Aus dem tätigen Verstande können nämlich auch unmittelbar, d. h. ohne vorherige Disposition durch Phantasmen intelligible Formen in den möglichen Verstand einfließen, und wenn dieses geschieht, so entsteht die mystische Erkenntnis. Auf ihr beruht die Prophetie. Sie ist das Höchste, was der Mensch erreichen kann, und darum auch der Grund seiner höchsten Glückseligkeit. Sie fordert aber ein würdiges, reines Gefäß; nur ein Heiliger kann in solcher Weise dem tätigen Verstande offen stehen.

C. Die Seele ist immateriell und Wesensform des Leibes. An ihrer Unsterblichkeit ist festzuhalten. Die Auferstehung des Leibes dagegen, wie sie der Koran lehrt, muß zwar auf dem Standpunkt der Religion anerkannt werden, philosophisch dagegen ist diese Lehre falsch und nur als ein bildlicher Ausdruck aufzufassen.

2. Im Abendland.

Averroes.

In Spanien kam die aristotelische Philosophie erst gegen Ende des 11. Jahrhunderts unter den Morabethen zur Blüte. Außer Avempace, bekannt durch seine Schrift: „Leitung des Einsamen", ragt namentlich hervor der Philosoph Averroës (Ibn-Roschd). Geboren i. J. 1126 zu Kordova, wo sein Vater als Oberrichter und Oberpriester fungierte, trat er nach dessen Tod in all seine Ämter und Würden ein, wurde aber im hohen Alter als Religionsverächter von der Moschee ausgeschlossen und verbannt. Doch gelangte er später wieder zu seinen Würden († 1198).

Averroes ist namentlich berühmt geworden durch seine Kommentare zu Aristoteles und erhielt davon den Beinamen „Kommentator". Außerdem schrieb er noch: Epistola de connexione intellectus abstracti cum homine; De animae beatitudine; De intellectu possibili; Destructio destructionis u. a. Er war von der größten Bewunderung und einer bis zur Vergötterung gehenden Verehrung gegen Aristoteles und seine Philosophie erfüllt. Ja er hielt dafür, Aristoteles sei in seinem Denken soweit gekommen, als nur immer ein Mensch kommen könne und müsse daher als der einzige Wegweiser in philosophischen Dingen angesehen werden. Seine Lehre galt ihm als die höchste Weisheit, sein Verstand als die äußerste Grenze menschlichen Vermögens.

1. Gott und Welt. Wie Avicenna, so betont auch Averroes insbesondere die Einheit Gottes, im Sinne von Einfachheit des göttlichen Wesens, und lehrt, daß jegliche Unterscheidung göttlicher Eigenschaften im realen Sinne von Gott ausgeschlossen sei. Auch der Hervorgang der Reihe der Intelligenzen aus Gott erfolgt nach ihm in gleicher Weise, wie nach jenem. Dagegen weicht er von Avicenna ab in der Erklärung des Prozesses der Substanzbildung in der sublunarischen Region. Er nimmt nämlich an, daß die Formen der Dinge nicht aus dem tätigen Verstande in die Materie einfließen, sondern daß sie vielmehr durch die Generation unter dem Einflusse des tätigen Verstandes

aus der Materie eduziert werden, wonach also die Formen der Potenz nach in der Materie sind und durch die gedachten Ursachen zur Aktualität gebracht werden.

2. In der Erkenntnislehre trennt Averroes nicht bloß den tätigen, sondern auch den möglichen Verstand von der individuellen Seele dem Sein nach und betrachtet den Verstand schlechthin als ein für sich seiendes, allgemeines Prinzip. Der Mensch habe zwar wie das Tier eine sensitive Seele (passiven Verstand); vernünftig werde er aber nur dadurch, daß er an dem allgemeinen Verstande teilnehme, daß dieser sich ihm mitteile. Diese Mitteilung sei vermittelt durch das Phantasma. Sei nämlich dieses im Menschen gegeben, so extrahiere der in diesem gegenwärtige tätige Verstand durch seine abstraktive Wirksamkeit die intelligible Spezies, werde aber für diese zugleich Träger und erscheine somit zugleich auch als möglicher Verstand. Es verbinde sich also im Erkenntnisprozeß der Verstand auch als möglicher Verstand mit dem Menschen, und so werde der Mensch der Wirklichkeit nach erkennend.

Die Erkenntnis des Verstandes erstreckt sich nach Averroes zunächst auf das Intelligible im Sinnlichen. Da aber der Verstand als das unterste Glied der aus Gott hervorgehenden Intelligenzen mit diesen getrennten Intelligenzen im wesenhaften Zusammenhang steht, so kann sich der Mensch auch zur Erkenntnis dieser getrennten Intelligenzen erheben. Und das ist die höchste Stufe menschlicher Erkenntnis, in ihr besteht die höchste Glückseligkeit des Menschen. Der Weg dazu ist das Studium der Wissenschaft, der Philosophie. Den mystischen Weg verwirft Averroes. Nur die Wissenschaft führt zum Ziel. Die Philosophie ist die edelste Beschäftigung, der der Mensch sich widmen kann.

3. Die Unsterblichkeit der individuellen Seele ist vom philosophischen Standpunkt aus abzulehnen. Nur der allgemeine Verstand ist, in seiner objektiven Einheit genommen, unsterblich. Dem Wesen nach unterscheidet sich ja die individuelle Seele nicht von der Tierseele. Das Menschengeschlecht als solches ist somit ewig und unvergänglich, nicht der einzelne Mensch. Aber nur vom Standpunkt der Philosophie aus ist dieses Resultat festzuhalten; auf dem Standpunkt des religiösen Glaubens dagegen ist die entgegengesetzte Doktrin als wahr anzuerkennen (doppelte Wahrheit). Darum ist das philosophische Studium auch nur auf die Weisen zu beschränken; für die Menge wäre die Philosophie verderblich.

4. Zu nennen ist hier noch der Philosoph und Mediziner Abu-Bacer (Ibn-Thofail), geboren um 1100 in Andalusien, der ein Buch schrieb unter dem Titel Ibn-Jokdhan. Es ist ein philosophischer Roman, in dem erzählt wird, wie ein Mensch (Ibn-Jokdhan) von Jugend an auf einer menschenleeren Insel lebend, aus sich allein zur Erkenntnis und bis zur höchsten Stufe, der schauenden Erkenntnis, sich erhob.

II. Die Philosophie der Mutakallimun.

Die Mutakallimun sind die eigentlich orthodoxen Philosophen des Islam.

I. Metaphysische Lehren:

A. Atomenlehre. 1. In dieser Philosophie wird von der aristotelischen Unterscheidung von Materie und Form abgegangen und an deren Stelle die Atomistik gesetzt, und zwar aus dem Grunde, weil man die aristotelischen Prinzipien für unvereinbar mit dem Koran hielt und nur auf der Grundlage der Atomistik die Lehren des letzteren begründen und verteidigen zu können glaubte.

Hiernach ist der Körper nicht aus Materie und Form zusammengesetzt, sondern nur eine Sammlung oder Verbindung von Atomen. Nicht der Körper ist Substanz, sondern nur die Atome sind eine solche. Generation ist Verbindung, Korruption Trennung bestimmter Atome. Die Akzidenzien kommen nicht dem Körper zu, eben weil er nicht Substanz ist, sondern nur seinen Atomen. Die Atome sind alle miteinander gleichartig, und darum auch die Körper. Es gibt keine bestimmten spezifischen Naturen, wodurch die Körper sich unterscheiden. Die Akzidenzien allein sind das Unterscheidende. Mit jedem Atom kann aber jedes beliebige Akzidenz verbunden werden.

Keine Substanz kann akzidenzlos sein. Kommt einem Dinge ein positives Akzidenz nicht zu, so kommt ihm wenigstens das negative Akzidenz, die Privation des ersteren, zu. Doch ist jedes Akzidenz flüchtig und kann nie zwei Momente, zwei „Jetzt", nacheinander dauern. Es muß somit in jedem Augenblicke neu geschaffen werden. Und da die Existenz der Substanz an die des Akzidenz geknüpft ist, so gilt von dieser das Gleiche.

Daraus ergibt sich nun ein dreifaches:

a) Es gibt in den Dingen kein Vermögen zur Tätigkeit. Dieses müßte nämlich bleibend sein, während es doch als Akzidenz nur flüchtig sein kann. Es muß somit alle Tätigkeit und Bewegung in der Welt unmittelbar auf Gott zurückgeführt werden. Er allein ist es, der das Akzidenz der Bewegung schafft und es den Dingen mitteilt.

b) Die Verbindung zwischen Ursache und Wirkung, wie sie uns in den Erscheinungen der Welt gegenübertritt, beruht daher nicht auf einer wirklichen Relation zwischen beiden, sondern darauf, daß Gott mit bestimmten Tätigkeiten bestimmte Wirkungen zu verbinden pflegt.

c) Auch der Mensch ist nicht selbst tätig, vielmehr sind all seine Tätigkeiten von Gott gesetzt, miteinander verbunden und geregelt. Der Mensch ist ein blindes, passives Werkzeug in der Hand Gottes.

B. Die Möglichkeit setzt keine (ewige) Materie als Subjekt oder Träger voraus, wie die Aristoteliker behaupten; sie besteht vielmehr einzig darin, daß etwas sein und nicht sein kann, insofern unser Verstand weder in dem einen, noch in dem anderen etwas Wider-

sprechendes findet. Alles, was wir uns mit unserer Einbildungskraft vorstellen können, ist auch nach dem Verstande möglich. Denn da alle Verschiedenheit der Dinge nur eine akzidentelle ist, Gott aber beliebige Atome miteinander verbinden kann, so kann jedes Wesen auch anders sein, als es ist; und wie wir es uns immer mit unserer Einbildungskraft vorstellen mögen, so könnte es auch wirklich sein. Ein Unendliches kann es nicht geben, weder zugleich, noch nacheinander. Denn jede wirkliche Größe ist eine bestimmte und daher auch eine begrenzte. Es kann daher von einer Unendlichkeit weder des Raumes noch der Zeit die Rede sein.

II. Anwendung auf die Glaubenslehre. — Auf Grund dieser metaphysischen Lehren suchen die Mutakallimun die Hauptdogmen des Islam, Schöpfung und Anfang der Welt, Vielheit der göttlichen Attribute und Vorsehung im Sinn eines blinden Verhängnisses, zu begründen.

a) Die Schöpfung und der Anfang der Welt wird in folgender Weise bewiesen:

α) Da Akzidenzien und Substanzen in jedem Augenblicke neu geschaffen werden müssen, so würde die Ewigkeit der Welt notwendig eine unendliche Anzahl von solchen Schöpfungen voraussetzen, die eine unendliche Zeit bedingte. Aber ein solches Unendliches ist nicht möglich.

β) Jeder Teil der Welt und jeder Körper könnte anders sein, als er ist, könnte eine andere Größe, eine andere Figur haben, usw. Daß nun jeder Teil der Welt, jeder Körper gerade so ist, wie er ist, beruht darauf, daß die Atome in bestimmter Weise geordnet wurden. Die Welt kann somit nicht ewig sein, sondern hat vielmehr da angefangen, wo jene Anordnung vollzogen wurde.

γ) Die Welt kann an sich genommen existieren und nicht existieren. Da sie nun wirklich existiert, so präponderiert tatsächlich die Existenz über die Nichtexistenz. Dies setzt eine Ursache voraus; damit ist aber auch gegeben, daß die Verwirklichung der Existenz erst in dem Augenblicke angefangen habe, wo sie verursacht wurde.

b) Die göttlichen Attribute verhalten sich zur göttlichen Substanz wie Akzidenzien; und wie überhaupt und im allgemeinen die Akzidenzien etwas zur Substanz Hinzukommendes sind, so sind auch die göttlichen Attribute etwas zur göttlichen Substanz Hinzukommendes und daher von ihr real verschieden, woraus dann folgt, daß sie auch unter sich real verschieden sind.

c) Die Vorsehung muß als unbedingtes Verhängnis anerkannt werden in dem Sinne, daß Gottes Wille in seiner providentiellen Wirksamkeit nicht durch Weisheit und Gerechtigkeit beschränkt wird, sondern mit absoluter Willkür wirkt, und daß alles, was er tut, recht ist, weil er es tut. Der Grund dafür liegt darin, daß es eine geschöpfliche Tätigkeit überhaupt nicht gibt, sondern alle Tätigkeit und Bewegung unmittelbar von Gott ausgeht. Denn damit ist von selbst auch das andere gegeben, daß Gott über seine Geschöpfe verfügen kann, wie er will, weil sie ja nur seine passiven Werkzeuge sind, und daß kein Geschöpf Gott gegenüber über Unrecht zu klagen berechtigt sein könne.

III. Mystische Richtung.

Algazel.

Die mystische Richtung war bei den Arabern repräsentiert in den Sufis, die einem mystisch-beschaulichen Leben zugetan waren. Unter diesen ragt namentlich Algazel hervor. Als Lehrer der Philosophie zu Bagdad verzweifelte er bald daran, auf dem von den Philosophen vorgezeichneten Wege die Wahrheit zu finden. Er wandte sich daher den Sufis zu, zog sich in die Einsamkeit zurück und erhielt hier angeblich Offenbarungen von höchster Wichtigkeit. Er verließ sodann die Einsamkeit, trat wieder als Lehrer auf und bekämpfte nun von seinem Standpunkt aus die Philosophen. Er schrieb ein Buch unter dem Titel: Destructio philosophorum, worin er seiner skeptischen Richtung in der Philosophie Ausdruck gibt. Averroes schrieb zur Widerlegung dieses Werkes die Destructio destructionis. Algazel starb i. J. 1111..

Die Philosophie mit ihrem logischen Beweisverfahren, meint er, kann in das Innerste der Wahrheit nicht hineinführen. Nur einen ganz engen Kreis der Wahrheit kann sie uns eröffnen, und auch hier bietet sie keineswegs hinreichende Sicherheit. Es muß eine höhere Quelle der Erkenntnis geben, wenn der Geist die volle Wahrheit schöpfen soll. Und das ist die unmittelbare Erleuchtung des Geistes durch Gott. Die unmittelbare geistige Erfahrung, die mystische Schauung, allein kann uns die ganze Wahrheit und diese mit voller Sicherheit bieten.

Um aber zur mystischen Erhebung zu gelangen, muß man von den Zerstreuungen der Sinnlichkeit sich zurückziehen, seine Lüste mit dem Schwerte der Enthaltsamkeit töten und seinen Willen ganz auf Gott hinrichten. Dann wird dem inneren Auge die wahre Welt der Dinge eröffnet, und indem der Mystiker entzückt diese schaut, wird er trunken von der Fülle der Erkenntnis, die sich ihm auftut. Was die Seele in dieser Ekstase schaut, kann durch keinen Begriff und durch keine Rede ausgedrückt werden. —

Nach dem 13. Jahrhundert treten keine bedeutenderen Philosophen mehr im Islam auf. Für die christliche Philosophie waren besonders die aristotelischen Schriften der Araber von Bedeutung, da sie vielfach erst mit der aristotelischen Philosophie bekannt machten.

Zweiter Teil der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie.

Die jüdische Philosophie.

Vom 9. bis zum 13. Jahrhundert treten auch unter den Juden philosophische Tendenzen bedeutsamer hervor. Es lassen sich drei Richtungen unterscheiden: die kabbalistische, die neuplatonische und die aristotelische.

1. Die Kabbalah.

1. Die Kabbalah gibt sich als eine traditionelle Geheimlehre. Die Kabbalisten nehmen an, die Heilige Schrift enthalte einen tiefern

Sinn, der von Gott dem Moses erschlossen worden und dann traditionell sich fortgepflanzt habe. Die Kabbalah ist somit eine Art jüdischer Gnostizismus. Niedergelegt ist die kabbalistische Doktrin in den Büchern Jezirah (Schöpfung) und Sohar (Glanz), die der Sage nach in alter Zeit, in Wirklichkeit aber wohl erst im 9. und 13. Jahrhundert entstanden sind, wenn auch philonische, neuplatonische und spätere Einflüsse bei ihrer Bildung und Ausgestaltung mitgewirkt haben.

1. Emanation der Welt aus Gott. — Das göttliche Prinzip betrachten die Kabbalisten in seinem Ansichsein als eine unterschiedslose und unbestimmte Einheit und nennen es Ensoph (Nichtetwas). Es ist das Urlicht. Ursprünglich erfüllte dieses Urlicht den ganzen Weltraum; damit aber etwas anderes werden könne, zog es sich in sich selbst zusammen und bildete dadurch eine Leere. Diese Leere füllte es dann aus mit einem temperierten und stufenweise immer mehr sich abschwächenden Lichte, das aus ihm emanierte. Dies ist der Ursprung der Welt aus Gott. Das Nichts, woraus Gott die Welt schuf, ist das unbegreifliche Nichtsein Gottes selbst.

Das erste, was aus Gott hervorging, war der Adam Kadmon, der Urmensch, das Prototyp der ganzen Schöpfung. Durch ihn gingen dann aus Gott wieder hervor die zehn Sephiroth. Diese können von einem doppelten Gesichtspunkt aus betrachtet werden, nämlich in ihrem Verhältnis zu Gott und in ihrem Verhältnis zur Welt. In ersterer Beziehung sind sie die schaffenden Attribute der Gottheit oder die Modi des in die Erscheinung tretenden göttlichen Wesens und heißen daher göttliche Angesichte. In Bezug auf die Welt sind sie zehn konzentrische Lichtkreise, die die Existenz der Schöpfung bedingen.

a) In der erstgenannten Beziehung gedacht bilden sie drei Dreieinheiten:

α) Die erste Dreieinheit begreift in sich die Krone (Kether), die Weisheit (Chokmah) und den Verstand (Binah);

β) Die zweite: die Schönheit (Tiferet), die Gnade (Chesed) und die Gerechtigkeit (Dina);

γ) Die dritte: den Grund (Jesod), den Triumph (Nezach) und die Glorie (Hod).

Die zehnte Sephire ist das Reich (Malkuth). Sie drückt jedoch nichts anderes aus, als die Harmonie der drei Dreieinheiten und ihre absolute Herrschaft über die Welt.

b) In ihrem Verhältnis zur Welt dagegen repräsentieren je drei miteinander drei Welten, nämlich:

α) Die Welt Beriah, in der die drei obersten Sephiroth herrschen. Sie ist der „innere" Himmel, der unmittelbare Thron Gottes, und von reinen Geistern bewohnt.

β) Die Welt Jezirah, wo die drei mittleren Sephiroth herrschen. Sie ist der „äußere" Himmel, gebildet durch die Himmelssphären, der Wohnort der Engel.

γ) Die Welt Assijah, darin die drei unteren Sephiroth herrschen. Sie ist die sublunarische Welt, der Wohnort des Menschen.

Die zehnte Sephire bildet wiederum das Reich, das aber gleichfalls nichts anderes repräsentiert als die gegenseitige Harmonie der drei Welten.

Zwischen den drei Welten besteht das Verhältnis von Vor- und Nachbild. Die höhere ist immer der vorbildliche Typus der nächst niederen Welt. Alles, was in der unteren Welt enthalten ist, findet sich daher stets auch in der oberen Welt, nur in höherer, urbildlicher Form. Und ebenso übt auch die obere Welt stets einen wirksamen Einfluß auf die untere aus. Die Materie ist die äußerste Grenze des aus Gott hervorgehenden Lichtes, das gewissermaßen erloschene Licht, und existiert daher nur in der untersten Welt, der Welt Assijah. Sie ist das Prinzip des Bösen, weshalb das Böse eben nur in der Welt Assijah auftritt.

2. Die Kabbalisten sprechen jedoch auch von einer anderen Welt, die der gegenwärtigen vorausgegangen, aber wieder untergegangen sei. Als Ursache dieses Unterganges gilt ihnen der Fall des Engels. Der Engel war der Thronfürst dieser früheren Welt; weil er aber sündigte, wurde er gestürzt; damit ging auch die Welt zugrunde, deren Thronfürst er gewesen, und die Ruinen dieser zusammengestürzten Welt wurden jetzt für die gefallenen Engel zum Orte der Pein. Aus den Trümmern der eingestürzten Welt erhob sich dann eine neue Welt, als deren Thronfürst nun erst der Mensch auftrat.

3. Die Seele des Menschen ist dreigegliedert. Sie besteht aus der Nephesch, dem Ruach und der Neschamah. Die Nephesch ist das Lebensprinzip des Leibes, die Neschamah die reine Intelligenz, und zwischen beiden steht endlich der Ruach, das sittliche Subjekt, insofern der Mensch dann gut ist, wenn der Ruach der Neschamah, und bös, wenn er der Nephesch, d. i. deren sinnlichen Begierden folgt. Damit verbindet sich dann bei manchen Kabbalisten noch die Präexistenzlehre und die Theorie der Seelenwanderung.

2. Avicebron.

1. Die neuplatonische Richtung ist bei den Juden des Mittelalters vertreten durch Isaak ben Salomon Israeli (10. Jahrh.) und besonders durch Avicebron oder Avencebrol (Ibn Gebirol). Dieser lebte von 1020 bis 1070. Von den christlichen Scholastikern wurde er für einen Araber gehalten; neuere Forschungen haben aber ergeben, daß er ein Jude war. Sein Hauptwerk führt den Titel Fons vitae und war bei den christlichen Scholastikern wohl bekannt.

2. Der Hauptlehrsatz des Avicebron ist dieser, daß alle weltlichen Dinge ohne Ausnahme, körperliche und geistige, aus Materie und Form zusammengesetzt seien, weil alle an sich zuerst möglich, dann wirklich seien, also ein Subjekt der Möglichkeit voraussetzten, das eben die Materie sei. Nur bei Gott treffe das nicht zu. Demnach ist eine einheitliche Urmaterie anzunehmen, die sowohl den körperlichen, als auch den geistigen Wesen zugrunde liegt, nur daß sie in diesen durch die Form des Geistseins, in jenen dagegen durch die Form der Körperlichkeit determiniert ist.

3. Den Ursprung der Welt führt Avicebron auf den göttlichen Willen zurück. Dadurch unterscheidet er sich von den arabischen Aristotelikern. Die Welt gilt ihm nicht als eine Emanation aus dem göttlichen Denken, sondern als ein Produkt der schöpferischen Tätigkeit Gottes. Dennoch folgt er in der Konstruktion des Weltsystems wieder der neuplatonischen Fährte. Auf Gott, sagt er, folgt zunächst der allgemeine Verstand; auf diesen die Weltseele, und aus ihr ergibt sich endlich die Natur.

4. Schon der allgemeine Verstand besteht aus Materie und Form; von ihm steigt dann die Materie durch die Weltseele in die Natur herab, zu den Körpern, in denen sie unter der Form der Körperlichkeit sichtbar hervortritt. Ebenso sind aber im allgemeinen Verstand auch alle Formen der weltlichen Dinge enthalten; von ihm steigen sie dann wiederum durch die Weltseele zu den Körpern herab und treten in diesen in die Erscheinung.

5. Das Buch „De causis", das von den christlichen Scholastikern vielfach erwähnt wird und den neuplatonischen Charakter unverkennbar in sich trägt, ist wohl gleichfalls von einem mittelalterlichen Juden (oder Mohammedaner?) verfaßt worden. Fälschlicherweise wurde es früher dem Aristoteles zugeschrieben, jedoch schon von Thomas v. A. in seiner Abhängigkeit von der Στοιχείωσις θεολογική des Proklos erkannt.

3. Moses Maimonides.

1. Die Tendenz der dritten Richtung der jüdischen Philosophie im Mittelalter ging dahin, hauptsächlich mittelst der aristotelischen Philosophie die Dogmen der jüdischen Religion wissenschaftlich zu begründen und zu verteidigen. Eingeschlagen wurde diese Richtung schon von Saadjah Faijumi, der i. J. 932 ein Buch schrieb unter dem Titel: „Emunoth Wedeoth", „Glaubenslehre und Philosophie", worin er den Nachweis der Vernunftgemäßheit der jüdischen Glaubenssätze und der Unhaltbarkeit der entgegenstehenden Dogmen und Philosopheme zu erbringen suchte. Entschiedener wird diese Richtung vertreten von Abraham ibn Daud († 1180), der in seiner Schrift „Der erhabene Glaube" die Übereinstimmung von Glauben und Wissen in Anlehnung an die aristotelische Philosophie darzutun suchte.

2. Der Hauptvertreter dieser Richtung und zugleich der berühmteste der jüdischen Philosophen des Mittelalters ist Moses Maimonides. Geboren i. J. 1135 zu Kordova, studierte er die aristotelische Philosophie und verwandte sie dann zur Begründung und Erklärung der jüdischen Dogmen. Nach wechselvollen Schicksalen starb er i. J. 1204. Sein Hauptwerk ist der Moreh Nebûchîm (Doctor perplexorum) oder „Wegweiser der Irrenden". In diesem Buche ist der Kern seiner Doktrin enthalten.

a) Gott. — Maimonides betont besonders die Einheit, Immaterialität und Einfachheit Gottes. Positive Attribute können Gott nicht beigelegt werden. Denn entweder sind sie von der göttlichen Substanz real verschieden, oder sie sind mit ihr eins. Im ersten Fall

verhalten sie sich zur göttlichen Substanz als Akzidenzien; solche aber dürfen Gott nicht beigelegt werden. Sind sie aber eins mit ihm, dann ist gar keine Verschiedenheit zwischen ihnen, weil das göttliche Wesen absolut einfach ist.

Daraus folgt, daß in bezug auf Gott nur negative Attribute zulässig sind, d. h. wir können durch die Attribute, die wir von Gott prädizieren, nur bestimmen, was er nicht ist, nicht, was er ist. In diesem Sinn müssen wir daher alle Namen verstehen, mit denen wir Gott benennen, und nur insoweit dies geschieht, kommen sie ihm im eigentlichen Sinn zu. Wenn wir also z. B. Gott den Weisen nennen, so kann das bloß bedeuten, daß er nicht unweise sei.

b) Anfang der Welt. — Ferner behandelt Maimonides die Frage über Ewigkeit oder Nichtewigkeit der Welt. In dieser Beziehung nun, sagt Maimonides, lehrt das „Gesetz“, daß die Welt einen Anfang genommen habe, Aristoteles dagegen, daß die Welt ewig sei und ewig sein müsse.

α) Nun haben die Medabberim (die arabischen Mutakallimun) gegen Aristoteles behauptet, der Anfang der Welt lasse sich auch demonstrativ durch Vernunftgründe erweisen. Aber alle ihre Beweise beruhen auf unerwiesenen Voraussetzungen. Statt nämlich die allein wahren aristotelischen Prinzipien beizubehalten, bildeten sie sich ganz willkürlich eigene metaphysische Grundsätze, um den Anfang der Welt beweisen zu können. Solche Argumente sind aber nicht stringent. Der Anfang der Welt läßt sich nicht demonstrativ dartun.

β) Aber auch die Aristoteliker sind im Unrecht, wenn sie annehmen, es lasse sich demonstrativ erweisen, daß die Welt ewig sein müsse. Denn der Beweis, welchen Aristoteles aus der Notwendigkeit entnimmt, daß die Materie unentstanden sein müsse, weil sie sonst wieder eine andere Materie zu ihrem Werden voraussetze und so fort ins unendliche, hat nur da Geltung, wo es sich um natürliche Ursachen handelt, weil diese allein eine Materie für ihre Wirksamkeit voraussetzen. Die Ursache der Welt ist aber keine natürliche, folglich ist der ganze aristotelische Beweis hinfällig.

Verhält es sich aber also, dann muß vom Standpunkt der Philosophie aus der Anfang der Welt wenigstens als möglich anerkannt werden.

Daraus folgt, daß über die Frage, ob die Welt wirklich einen Anfang genommen habe oder nicht, bloß das „Gesetz“, die göttliche Offenbarung, entscheiden könne. Daß die Welt wirklich einen Anfang genommen habe, ist lediglich ein Glaubenssatz, nicht aber eine Wahrheit, die philosophisch ermittelt und begründet werden könnte.

c) Vorsehung. — In bezug auf die göttliche Vorsehung nimmt Maimonides mit den Arabern an, daß dieselbe bei den sublunarischen Wesen außer dem Menschen nur auf das Allgemeine, auf die allgemeinen Gattungen und Arten sich erstrecke; was aber den Menschen betreffe, so beziehe sich die göttliche Fürsorge auch auf die Individuen. Doch sei nicht zuzugeben, daß alle übrigen Dinge um des Menschen willen geschaffen seien. Jedes Wesen habe vielmehr seinen eigenen Zweck und sei somit von Gott um seiner selbst willen hervorgebracht.

3. Die Lehre des Maimonides übte großen Einfluß und erhielt zahlreiche Anhänger und Kommentatoren. Sie blieb aber auch nicht unbestritten, namentlich

von seiten der streng gläubigen Juden, die das in Rede stehende Lehrsystem als ein „Verkaufen der Heiligen Schrift an die Griechen" bezeichneten. Im Jahre 1346 schrieb Aaron Ben Elia unter dem Titel: „Ez-Chaine" (Baum des Lebens) ein Werk zur Widerlegung des Maimonides, das zu großer Berühmtheit gelangte, worin im ganzen aber derselbe Geist herrschte wie im „Doctor perplexorum".

In der Folgezeit betätigen sich jüdische Gelehrte hauptsächlich als Übersetzer arabischer Philosophen, deren Werke vielfach auf diese Weise erhalten und verbreitet wurden.

Dritter Teil der mittelalterlichen Philosophie.

Die Philosophie der christlichen Gelehrten.

M. de Wulf, Geschichte der mittelalterlichen Philosophie. Deutsch von R. Eisler 1913. — M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode, 2 Bde. 1909 und 1911. — Jos. A. Endres, Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christl. Abendlande. 2. Aufl. 1911 (Sammlung Kösel). — Die Kultur der Gegenwart I, 5, Cl. Bäumker, Die europäische Philosophie des Mittelalters.

Vorbemerkungen.

1. Die christliche Philosophie des Mittelalters wächst langsam aus spärlichen Anfängen auf. Die Fülle philosophischer Gedankenbildung des Altertums und der ersten christlichen Jahrhunderte war nicht als reiches Erbe unmittelbar in den Besitz der neuen Zeit übergegangen. Vieles war im Niedergang der alten Kulturnationen mitgesunken, anderes, zumal alte Pflegestätten der Wissenschaft, hatte der Sturm der Völkerwanderung hinweggefegt. In den neuentstandenen Staaten aber, die jetzt die Träger der Kultur wurden, nahm die christliche Zivilisations- und allgemeinste Bildungsarbeit fast alle Kräfte so in Anspruch, daß die philosophische Spekulation zunächst lange Zeit überhaupt keine Pflege fand. Die Arbeit war lange größtenteils rezeptiv und kompilatorisch: es wurden die wenigen überkommenen Reste des Wissens der Alten und die Schriften der bedeutendsten Kirchenväter zusammengetragen, und daran entwickelte sich erst wieder die eigene selbständige Tätigkeit.

2. Ihre Quellen. Aus der platonischen Philosophie ist für den Anfang nur der Timaeus Platons bekannt, später (12. Jahrh.) kommen der Menon und Phädon dazu. Aristoteles war zunächst nur in einigen seiner logischen Schriften vertreten durch die zwei ersten Teile des Organon, Kategorien und Perihermeneias in der Übersetzung von Boethius und durch die Isagoge des Porphyrios, durch dessen und des Boethius Kommentare (bis zum 12. Jahrh.). Dazu kamen einige Schriften Ciceros, Senecas und des Lucretius Carus.

Erst im 12. Jahrhundert wurden vielfach auf dem Umweg über die arabische Philosophie auch die übrigen Werke des Aristoteles bekannt. Der Neuplatonismus ist besonders durch die pseudo-dionysischen Schriften vertreten.

Von den Vätern war Augustinus von größtem Einfluß auf die erste Periode der mittelalterlichen Philosophie.

3. Scholastik. — Die ganze mittelalterliche Philosophie wird häufig unter dem Namen der scholastischen zusammengefaßt. Mit dem Namen „Scholastiker" wurden anfangs die Lehrer der sieben „freien Künste" (Grammatik, Rhetorik und Dialektik im Trivium und Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie im Quadrivium) bezeichnet. Von diesen ging dann die Benennung auf alle über, die sich schulgemäß mit den Wissenschaften, namentlich mit Philosophie und Theologie, beschäftigten. In der Renaissancezeit erhielt diese Philosophie und Theologie selbst diesen Titel der scholastischen. Nun ist aber die mittelalterliche Philosophie auch innerhalb der christl. Völker durchaus nicht ein einziges einheitliches System. Man unterscheidet deshalb die scholastische und die nichtscholastische Philosophie dieser Zeit. Die letztere ist vielfach durch einen pantheistischen Zug charakterisiert.

4. Eigenart der Scholastik. — a) Die scholastische Philosophie ist gekennzeichnet durch eine Reihe von grundlegenden Wahrheiten („Gemeingut" der verschiedenen Richtungen),[1] sowie durch ihr Bestreben, die Philosophie im Einklang mit dem christlichen Glauben zu entwickeln. Solche allen scholastischen Systemen gemeinsame Wahrheiten sind[2] z. B.: sie ist pluralistisch, nicht monistisch (Gott und Welt, Materie und Geist), sie ist substanzialistisch, nicht relativistisch; sie ist gemäßigter Dynamismus (Lehre von Potenz und Akt, Materie und Form); ihre Naturauffassung ist teleologisch; ihre Theodizee ist kreatianistisch; ihre Erkenntnislehre ist empirisch, nicht aprioristisch oder nativistisch, sie ist spiritualistisch, nicht sensualistisch (übersinnliche, durch Abstraktion gebildete Begriffe); sie ist objektivistisch, nicht subjektivistisch; sie ist gemäßigter Realismus (vereinbart die Individualität der Außendinge mit der Allgemeinheit der Begriffe); die Psychologie ist antimaterialistisch. Ihre Lehren halten vielfach die Mitte zwischen Extremen: „Das Gemäßigte ihrer Lösungen zeigt sich in ihrem Realismus, Dynamismus, Evolutionismus, in ihrer Ideologie, ihrer Theorie der Vereinigung von Leib und Seele, ihrer Vereinbarung von Pflicht und Glückseligkeit, in ihrem zugleich objektiven und subjektiven Schönheitsbegriff." (de Wulf a. a. O. S. 256).

b) Die alles beherrschende Stellung der Religion und die enge Verbindung der Philosophie mit ihr, sowie die Tatsache, daß die Philo-

1) De Wulf a. a. O. S. 75 ff. — 2) Vgl. ebda. S. 254 ff.

sophen dieser Zeit zugleich Theologen waren, hatte zur Folge, daß das Interesse für die Hauptprobleme der mittelalterlichen Philosophie von der Theologie inspiriert wurde. Anderseits brachte der enge Anschluß an die Religion mit ihren festen Grunddogmen auch Konstanz und einheitliche Fortentwicklung in die Philosophie.

c) Die metaphysische Betrachtung dominiert in der ganzen Philosophie; Empirie und Erkenntnistheorie treten dagegen weit zurück. Der Grund liegt hauptsächlich darin, daß es sich bei der Entwicklung der Scholastik um die Durchdringung des überkommenen philosophischen und theologischen Wissensschatzes handelte, und in dem Einfluß der griechischen Metaphysik.

d) Die Wahrheit gilt als objektives, nicht persönliches Gut, zu dem der einzelne nur ein weniges beisteuern kann. Damit steht in Verbindung die Neigung, dem überkommenen Wahrheitsgut große Ehrfurcht entgegenzubringen, der „rezeptive", Tradition und Autoritäten hochwertende Charakter der mittelalterlichen Philosophie, ohne daß man deshalb gemeint hätte, die ganze Wahrheit sei schon von den Alten gefunden.

e) Die mittelalterliche Philosophie wird als „Scholastik" d. i. Schulwissenschaft bezeichnet, weil sie ausschließlicher als sonst nur in der Schule und darum auch „schulmäßig" betrieben wurde. Auch davon war eine Folge eine allmählichere Entwicklung, welche Erweiterung und Vertiefung, aber selten vollständige Neugestaltung bedeutete. Gegensätze zwischen den einzelnen Schulen lagen dann vielfach in untergeordneten Fragen, die infolge der Übereinstimmung in den großen und wichtigen Doktrinen in der Kontroverse oft übermäßig in den Vordergrund gestellt wurden.

5. Die Methode der Scholastik ergab sich naturgemäß aus ihrer ganzen Entwicklung.[1] Das Mittelalter sah seine philosophische Aufgabe vor allem in der Verarbeitung und Systematisierung des überlieferten Materials. Dem entspricht aber die Anwendung der deduktiven Logik. Doch ist besonders zur Zeit der Hochscholastik mit Deduktion und Synthese auch die induktiv-analytische Methode verbunden.

Die Lehrmethode ist geteilt in lectio, Erklärung eines Textes, und Disputation. Die Darstellung geschieht gern in der Form, daß zunächst die gegnerischen Gründe einer These angeführt werden (Videtur, quod non —), dann das Argument für die These folgt (Sed contra —),

---

1) Grabmann sieht die scholastische Methode in der Anwendung der Philosophie auf den Glaubensinhalt. (a. a. O. S. 32 ff.) — Baumgartner (Überweg—Baumgartner S. 208) mit de Wulf (a. a. O. S. 112) unterscheidet diese nur für die Theologie geltende Bestimmung mit Recht von der wissenschaftlichen oder logischen Methode und dem Lehr- oder Unterrichtsverfahren.

sodann die Darlegung in dem corpus articuli, und daran anschließend die Widerlegung der zuerst angeführten Gegengründe.

6. Der Eigenart des Schulbetriebes passen sich die literarischen Darstellungen an: es sind Lehrbücher, Kommentare und Disputationen, Quaestiones disputatae, eingehendere Darstellungen einzelner Fragen, die in den vierzehntägigen oder monatlichen Disputationen behandelt wurden, und die Quaestiones quodlibetales aus den im Jahre ein oder zwei Mal stattfindenden großen Disputationen über beliebige Fragen (de quolibet).

7. Bis zum 12. Jahrhundert bleiben die philosophischen Erörterungen mit den theologischen eng verbunden, abgesehen von der Dialektik, die im Trivium der Kloster-, Kathedral- und Hochschulen gelehrt wurde.

8. Die Entwicklung dieser Philosophie vollzog sich in einer doppelten Richtung, in der scholastischen und der mystischen. Die Scholastik vertrat das begrifflich-spekulative, die Mystik das kontemplative Element. Die eine suchte die Wahrheit auf dem Weg der begrifflichen Spekulation zu erforschen und zu begründen; die andere versenkte sich mehr betrachtend in die Wahrheit und suchte sie so dem Herzen und Gemüt nahe zu bringen.

Man unterscheidet drei Perioden der mittelalterlichen christlichen Philosophie: die Periode der Entstehung und allmählichen Ausbildung, die Periode der Blüte und die Periode des Ausgangs der Scholastik.

Erste Periode.

Entstehung und allmähliche Ausbildung der christlichen Scholastik.

I. Ihre ersten Anfänge.

1. Die Geschichte der christlichen Philosophie des Mittelalters beginnt mit Karl dem Großen im 8. Jahrhundert. Um das Zepter dieses Fürsten wand sich nicht bloß der Lorbeer des Waffenruhmes und des Herrschergenies, sondern auch die Wissenschaft umgab ihn mit ihrem Glanz. Das Unterrichtswesen im Frankenreich nahm unter ihm einen mächtigen Aufschwung. Er rief die gelehrtesten Männer in sein Reich, um das Unterrichtswesen zu organisieren und zu leiten und so die wissenschaftliche Bildung zu fördern.

Die hier beginnende erste Periode der mittelalterlichen Philosophie verarbeitet langsam die Lehren, die die große Synthese der Philosophie des 13. Jahrhunderts bilden. Einflüsse der verschiedensten Richtung

machen sich geltend, vor allem platonisch-augustinische; nur in der Dialektik überwiegt Aristoteles.

Von der Bildung großer zusammenhängender Systeme kann noch keine Rede sein. Aller sich bietende Wissensstoff wird zusammengetragen, und nur sporadisch wird hie und da einmal wie zufällig eine Frage eingehender untersucht.

2. Der bedeutendste der von Karl d. Gr. berufenen Männer war der Engländer Alkuin (ca. 730—804). Seine Schriftstellertätigkeit war kompilatorisch; Augustinus, Boethius und Isidor von Sevilla sind seine bevorzugten Quellen. Von seinen Schriften seien genannt: De fide sanctae et individuae trinitatis libri tres, De virtutibus et vitiis ad Widonem comitem, De dialectica, De animae ratione ad Eulaliam virginem. In dieser letzten Schrift werden die Lehrsätze der augustinischen Psychologie in sehr ansprechender Form behandelt.

3. Nach dem Tode Alkuins, der zuletzt Abt von Tours war, setzten seine Schüler sein Werk fort. Von seinen unmittelbaren oder wenigstens mittelbaren Schülern sind zu nennen: Fredegisus, von dem wir ein Schriftchen „De nihilo et tenebris“ besitzen, in dem er in übertriebenem Realismus nachzuweisen sucht, daß das Nichts und die Finsternis der Genesis etwas Reales seien, da jeder Name etwas bezeichne; ferner Hrabanus Maurus, Abt von Fulda und Stifter der berühmten Fuldaer Schule († 856), der in engem Anschluß an Isidor und Beda eine große Enzyklopädie unter dem Titel De universo in 22 Büchern schrieb. Außerdem seien erwähnt seine besonders an Augustinus, Isidor und Beda sich anlehnende Schrift De institutione clericorum, eine kleine Schrift über die Seele (Cassiodor) und ein Kommentar zur Isagoge des Porphyrios. An diesen Gelehrten schlossen sich eine Reihe ausgezeichneter Männer an, die teils seine Schüler, teils innig mit ihm befreundet waren. Zu jenen gehörten u. a. Walafried Strabo, Abt zu Reichenau († 849), Servatus Lupus († 862). Einer der Freunde des Hrabanus Maurus war Paschasius Radbertus, Abt des Klosters Corvey († um 860). In seiner Schrift: De fide, spe et caritate erörtert er in lichtvoller Weise das Verhältnis des Glaubens zur menschlichen Erkenntnis.

II. Johannes Scotus Eriugena.

Das erste vollständig ausgebildete philosophische System des Mittelalters trägt den Namen genannten Mannes. Merkwürdigerweise zeigt es die Signatur des Neuplatonismus, nicht die Eigenart der scholastischen Philosophie. Eriugena, der auf Wunsch Karls des Kahlen die Schriften des Areopagiten ins Lateinische übersetzt hatte, knüpfte namentlich an diesen und die griechischen Kirchenväter

an. Indem er die neuplatonischen Ideen sich aneignete und sie mit dem christlichen Gedanken zu verschmelzen suchte, konstruierte er ein System, in dem die idealistische Emanationstheorie eine Hauptrolle spielt.

Die Lebensgeschichte dieses Mannes ist in großes Dunkel gehüllt. Nur soviel ist gewiß, daß er um 843 von Karl dem Kahlen an die von Alkuin und Karl dem Großen gegründete Hofschule (schola palatina) zu Paris berufen wurde und dann am Hofe Karls des Kahlen lebte und wirkte. Sein Vaterland ist wahrscheinlich Irland (Scotia maior, kelt. Eriu). Er starb nach 877. An philosophischem Wissen und vor allem an systematisierender Gestaltungskraft überragt er weit alle seine Zeitgenossen. Die Autorität schätzt auch er, doch betont er, daß sie sich vor der Vernunft rechtfertigen muß und nicht in Widerspruch mit ihr stehen kann. An dem damaligen Prädestinationsstreit beteiligte er sich durch eine Schrift De divina praedestinatione, in der die reinphilosophische Spekulation stark in den Vordergrund tritt. Das Hauptwerk, worin er sein philosophisches System niederlegte, ist betitelt De divisione naturae.

1. Der Standpunkt Eriugenas ist der theosophisch-gnostische. Der christliche Glaube gilt ihm als die Grundlage und Voraussetzung alles Wissens. Sache der Vernunft ist es, den Sinn der göttlichen Aussprüche, der ein vielfältiger und gleich der Pfauenfeder in mancherlei Farben schillernder ist, zu erforschen, und die bildlichen Ausdrücke, deren sich die Heilige Schrift bedient, auf ihre eigentliche Bedeutung zurückzuführen.

2. Sein Monismus. — Eriugena kennt nur eine Substanz, die göttliche. Sie entfaltet sich durch Emanation in die Vielheit der Dinge, die schließlich wieder in Gott zurückkehren (Prozeß der Analysis oder Resolution und Prozeß der Reversion oder Deifikation). Dabei sind vier Stufen oder Naturen zu unterscheiden: Die erste Natur ist jene, die schafft und nicht geschaffen wird (quae creat et non creatur), das ist Gott, insofern er die höchste wirkende Ursache aller Dinge ist. Die zweite Natur ist jene, die geschaffen wird und schafft (quae creatur et creat), das ist die Einheit der Ideen in Gott, insofern diese nicht bloß göttliche Gedanken, sondern auch schaffende Potenzen, Primordialursachen, sind. Die dritte Natur ist jene, die geschaffen wird und nicht schafft (quae creatur et non creat), das ist die sinnlich wahrnehmbare Welt. Die vierte Natur endlich ist jene, die nicht geschaffen wird und nicht schafft (quae nec creat, nec creatur), das ist wiederum Gott, insofern er das Endziel aller Dinge ist und sie alle zu sich zurückführt.

Um diese vierfache Unterscheidung dreht sich das ganze Lehrsystem Eriugenas.

a) Gott als die erste Natur ist in seinem Ansichsein über alle Prädikate und Kategorien erhaben. Er wird mit Recht „Nichts“ genannt, denn er ist kein bestimmtes Etwas im Gegensatz zu einem an-

deren; er ist wesenlos, Nichts. Er erkennt daher auch nur, daß er ist; was er sei, erkennt er nicht; denn er ist ja kein „Was“. Gott ist aber die Ursache aller Dinge, und darum lassen sich doch deren Vollkommenheiten von ihm prädizieren. Daher der Unterschied zwischen negativer und positiver Theologie, wie sie von dem Areopagiten vertreten wird. Für uns offenbart sich Gott in seinen Theophanien, d. h. einerseits in den Erscheinungen der geschöpflichen Welt und andererseits in den inneren Erleuchtungen der Gnade.

b) Die zweite Natur, die allgemeinen Ideen oder die Primordialursachen der Dinge in dem göttlichen Wort, sind in diesem noch nicht in Vielheit und Verschiedenheit getrennt, subsistieren vielmehr als eine unterschiedslose Einheit in ihm. Sie sind so ewig wie Gott, weil und insofern sie ewig in dem göttlichen Wort geschaffen sind. Man kann daher mit Recht sagen, daß Gott nicht war, bevor er die (ideale) Welt schuf, weil diese bloß der Natur, nicht der Zeit nach später ist, als er. Wenn aber Gott jene Primordialursachen schuf, so ist dieses Schaffen so zu verstehen, daß Gott selbst in diesen Urgründen ward, daß er in ihnen sich selbst schuf, indem er aus den geheimsten Tiefen, in denen er sich selbst unbekannt ist, emportauchen wollte. Er stieg selbst in die Prinzipien der Dinge herab und begann dadurch gleichsam sich selbst schaffend, in Etwas zu sein, während er vorher in seinem überwesentlichen Nichts gleichsam verschlossen war.

c) In der Lehre von der dritten Natur geht Eriugena von dem Satz aus, daß der allgemeine Begriff, in seiner Allgemeinheit genommen, objektive Realität habe (extremer Realismus), und daß die Individuen nur als vorübergehende Erscheinungen des Allgemeinen zu fassen seien.

α) Das allgemeine Substrat aller erscheinenden Dinge ist das in sich unbestimmte Sein, die Οὐσία. Diese gliedert sich dann, ohne ihre substanzielle Einheit zu verlieren, in die allgemeinen Gattungen und Arten der Dinge (zweite Natur). Die Arten kommen zur Erscheinung in den Individuen. Deshalb ist die Art immer ganz in allen und in jedem einzelnen der Individuen, die unter ihr begriffen sind.

β) Jeder individuelle Körper läßt sich in lauter an sich intelligible Qualitäten auflösen, wie die Neuplatoniker solches mit Recht gelehrt haben. Daraus folgt, daß der Körper nur aus dem Zusammenfluß jener an sich intelligibelen Akzidenzien resultiere, und daß daher der Körper selbst nach seinen Bestandteilen etwas Intelligibles und Unkörperliches sei.

γ) Demnach entsteht das individuell Körperliche dadurch, daß die Οὐσία in ihren untersten Arten sich mit den Akzidenzien verbindet und so unter dem Schein der Körperlichkeit auftritt. Nur die Akzidenzien also sind es, wodurch die Individuen sich unterscheiden, während sie der Art und Gattung nach eins sind.

δ) Die zweite und dritte Natur sind also dem Sein nach nicht von einander verschieden. Wenn daher gesagt wird, daß die Primordialursachen im göttlichen Wort die wirkenden Potenzen der Erscheinungswelt seien, so ist dieses nur so zu verstehen, daß die Primordialursachen in den Wirkungen, deren Ursachen sie sind,

hervortreten. Sie werden selbst in diesen, und indem sie in ihnen werden, treten sie zugleich in diesen ihren Wirkungen in die Vielheit und Verschiedenheit auseinander.

So nimmt Eriugena allerdings eine Schöpfung aus nichts an, versteht aber unter diesem „Nichts" nur das über alles übergreifende göttliche Sein. Gott schafft sich in den Urgründen der Dinge; diese Urgründe treten aber in der Erscheinungswelt in die Offenbarung; folglich schafft er auch in der Erscheinungswelt nur sich selbst, tritt in ihr aus seinem überwesentlichen Nichts hervor. „Aus seiner Überschwenglichkeit," sagt Eriugena, „in der Gott Nichtsein genannt wird, zuerst sich herablassend, wird Gott in den Urgründen von sich selbst geschaffen. Dann aber steigt er aus den Urgründen herab in ihre Wirkungen und **wird** in diesen. So schreitet er durch die vielfältigen Formen der Wirkungen bis zur letzten Stufe der ganzen Natur, bis zu den Körpern fort. Und auf solche Weise in bestimmter Ordnung in alles fortschreitend **macht** er alles und **wird** in allem alles, ohne doch aufzuhören zugleich über allem zu sein."

Das ist ganz der **neuplatonische Emanatismus**. Die Οὐσία, die als einheitliches Sein allen Dingen zugrunde liegt, ist in letzter Instanz nur die göttliche Οὐσία selbst. „Gott," sagt Eriugena, ist „die Wesenheit aller Dinge." „Gott und Kreatur sind nicht zwei voneinander verschiedene Wesen, sondern ein und dasselbe." Die Wirkung ist nur die gewordene Ursache. Die Schöpfung ist das eigene Werden Gottes aus der Tiefe des Nichts seiner Überwesentlichkeit.

d) Die **vierte** Natur ist Gott als **Ziel** aller Dinge. Die Rückkehr in Gott vollzieht sich in gewissen Graden oder Abstufungen. Die natürlichen Dinge kehren in ihre Primordialursachen zurück. So kommen alle Menschen ohne Ausnahme in das Paradies, d. h. auch sie kehren in ihre Primordialursachen zurück; die Auserwählten unter ihnen steigen noch höher; sie essen von dem Baum des Lebens; sie werden mit Gott eins; sie werden vergöttlicht.

Dies ist jedoch nicht so zu verstehen, als würden die Dinge, besonders die Menschen, durch ihre Rückkehr in Gott ihre Natur oder Substanz verlieren. Denn wenn das Niedere in das Höhere übergeht, so hebt es sich deshalb in seiner Eigenheit nicht auf, sondern steigt nur in einen höheren, vollkommeneren Zustand empor. Wie die Luft ihre Substanz nicht verliert, wenn sie, ganz vom Licht durchleuchtet, nur Licht zu sein scheint, und ebensowenig das Eisen, wenn es, durchglüht, ganz Feuer zu sein scheint, so hört auch die Natur oder Substanz des vergotteten Menschen in ihrer Eigenheit nicht auf, wenn sie auch ganz mit Gott eins ist, so daß nur Gott in ihr lebt und webt. —

Das System Eriugenas steht vereinsamt in der Frühscholastik. Er wurde zwar, wie die Verbreitung der Handschriften zeigt, vielfach gelesen, aber er fand keine bedeutenden Schüler und Anhänger. Daran mag schon die Unvereinbarkeit mit den christlichen Lehren schuld gewesen sein. Auch später haben Eriugenas Schriften zwar mit neuplatonischen Gedanken bekannt gemacht, aber nur in einzelnen Fällen Einfluß ausgeübt; für die eigentliche Scholastik ist Eriugenas System nicht bestimmend und maßgebend geworden.

III. Dialektiker und Antidialektiker.

Seit dem 9. Jahrhundert bildete sich in den christlichen Schulen namentlich die Dialektik aus, die als wesentliche Vorbereitung für das Studium der Theologie galt. Als Hilfsmittel besaß man die schon genannten logischen Schriften: die Kategorien und Perihermeneias des Aristoteles, die Isagoge des Porphyrios, die Principia dialectica des hl. Augustinus, die pseudoaugustinischen Categoriae decem, die Schriften des Boethius und logische Partien in den Schriften des Martianus Capella, Cassiodor und Isidor von Sevilla. Die intensive Beschäftigung mit der Dialektik hatte ihre Anwendung auf die Glaubenslehren zur Folge, in die man so eine bessere Einsicht zu gewinnen hoffte. Doch blieb diese Methode zunächst auf Einzelfragen beschränkt. Einer der hervorragendsten Männer dieser Richtung war Gerbert von Aurillac († 1003 als Papst Silvester II.), Lehrer an der Domschule von Reims. Notker Labeo an der Klosterschule zu St. Gallen († 1022) hat logische Schriften ins Deutsche übersetzt und Auszüge aus solchen herausgegeben. Ein Schüler Gerberts, Fulbert († 1028), der i. J. 990 zu Chartres eine Schule gründete, ließ zwar an seiner Schule dieselben logischen Schriften behandeln aber er warnte auch vor Überschätzung der Dialektik.

Im 11. Jahrhundert tritt der Gegensatz zwischen Dialektikern und Antidialektikern in zwei extremen Richtungen scharf hervor. Bei manchen Dialektikern, die als Wanderlehrer umherreisten, wie z. B. Anselm von Besate (Anselm der Peripatetiker, wie er sich nannte), war die Dialektik in Sophistik ausgeartet. Berengar von Tours († 1088) zersetzte mit dialektischen Künsten die kirchliche Lehre von der Eucharistie. Gegen diesen Rationalismus, der die Dialektik auch in Glaubenssachen zur höchsten entscheidenden Autorität machen wollte, erhoben sich bedeutende Männer, um die Dialektik in ihre Grenzen zu weisen; wenn sie in der Theologie überhaupt angewendet werde, dürfe sie nur als Dienerin auftreten (Petrus Damiani). Manche dieser Antidialektiker gingen in ihrer Geringschätzung des weltlichen Wissens dann allerdings zu weit. So will Petrus Damiani († 1072) keine absoluten Gesetze gelten lassen, selbst das Widerspruchsgesetz soll an der Allmacht Gottes eine Schranke haben. Ähnlich wie Petrus Damiani denkt Otloh von St. Emmeram in Regensburg († um 1073) und Manegold von Lautenbach im Elsaß, der die Philosophie für überflüssig und vielfach mit den christlichen Anschauungen unvereinbar hält.

Den Mittelweg zwischen den beiden Extremen fand Lanfrank wieder, Mönch im Kloster Bec in der Normandie, gestorben als Erzbischof von Canterbury 1089, der zwar auch gegen den Mißbrauch der Dialektik in der Theologie und gegen den Rationalismus Berengars

schreibt, aber selbst die Dialektik in seinen theologischen Werken nicht verschmäht. Lanfrank ist einer der wirksamsten Förderer der Wissenschaften in seiner Zeit.

IV. Nominalismus und Realismus.

Jos. Reiners, Der Nominalismus in der Frühscholastik 1910 (Beitr. zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters VIII., 5.); ders., Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik. 1907.

1. Unter den in der Frühzeit der Scholastik behandelten Fragen steht das Universalienproblem mit an erster Stelle, die Frage, ob die Allgemeinbegriffe objektive Realität haben oder rein subjektive Gebilde sind. Die Vertreter der objektiven Gültigkeit heißen Realisten, die Gegner Nominalisten, weil sie nur in dem gemeinsamen Namen das Allgemeine sahen.

Erst für das 11. Jahrhundert kann man von einem „Universalienstreit" sprechen. Bis dahin wurde allgemein ein gemäßigter Realismus vertreten. Den Anknüpfungspunkt für die Behandlung dieses Problems bot eine Stelle aus der Isagoge des Porphyrios, wo er die Frage stellt, ob die Gattungen und Arten wirklich existierten oder nur Vorstellungen seien.

2. Der bedeutendste Vertreter des Nominalismus ist Roscelin von Compiègne (geb. ca. 1050). Seine Lehre kennen wir nur aus den Schriften Anselms von Canterbury und Abälards. Darnach verfocht er die These, daß es nur allgemeine Benennungen für eine Gesamtheit von Dingen gibt, daß die Universalien flatus vocis seien. Das Allgemeine sei in keiner Weise real; real seien nur die Individuen. —

3. Dem einen Extrem trat ein anderes gegenüber in einem übertriebenen Realismus. Ein Schüler Roscelins, Wilhelm von Champeaux (1070—1121), der Begründer der nachmals hochberühmten Schule von St. Viktor in Paris, gilt als Hauptvertreter desselben. Nach Abälard lehrte er, eine und dieselbe allgemeine Wesenheit existiere in den verschiedenen Individuen, die sich nur durch Akzidenzien unterscheiden. Durch den Hinweis Abälards auf die widersprechenden Attribute, die dann demselben Wesen zukämen, soll er seine Ansicht so modifiziert haben, daß er lehrte, die eine allgemeine Wesenheit sei wohl vervielfältigt in den Individuen, aber indifferenter (oder individualiter?), d. h. sie sei in allen ganz genau die gleiche, eben dem allgemeinen Begriff entsprechend, ohne die Individualität des Einzeldinges.

Die bedeutendsten Gegner des Nominalismus waren Anselm von Canterbury und Abälard, von denen besonders der letztere sich in seinen Anschauungen dem gemäßigten Realismus näherte.

4. Die ganze Behandlung der Frage in dieser Zeit macht den Eindruck: eine vollständige, allseitige positive Lösung findet sich noch auf keiner Seite; dagegen werden im allgemeinen die extremen Lösungen beim Gegner vorausgesetzt und bekämpft; ob das jedesmal

die positive Meinung des Gegners wirklich vollständig trifft oder bei der noch unvollkommen ausgeprägten Terminologie und wenig scharf formulierten positiven Seite der Lösung Verwechslungen vorkommen, läßt sich schwer feststellen.[1])

V. Anselm von Canterbury.

1. Der eigentliche Begründer, „Vater der Scholastik" war der hl. Anselm. Geboren i. J. 1033 zu Aosta in Piemont und christlich erzogen, trat er, durch Lanfranks Ruf angezogen, in das Kloster Bec in der Normandie, wo er bald Prior und dann Abt wurde. Später Erzbischof von Canterbury, setzte er als solcher unter mancherlei Konflikten mit den englischen Königen für eine Reformation der englischen Kirche nach den Grundsätzen Gregors VII. seine volle Kraft ein († 1109).

Anselm, der Mönch und Bischof, ist vor allem Theologe; eine Darstellung der philosophischen Seite seiner Tätigkeit gibt daher keineswegs eine vollständige Würdigung des hochbedeutenden, dem großen Augustinus geistesverwandten Mannes, seiner genialen Eigenart und seines reichen Seelenlebens. Anselm überragt weit seine Vorgänger und Zeitgenossen; er überwindet den Standpunkt des rein kompilatorischen Väterstudiums der einen und den einseitig formalistischen Betrieb der Dialektik der anderen. Selbständigkeit in der Verarbeitung des überkommenen Materials, Energie in der systematischen Zusammenfassung der einzelnen Wahrheiten, Reichtum an fruchtbaren Ideen und Klarheit und Schärfe ohne spitzfindige Subtilitäten, zeichnen seine Spekulation aus.

2. Schriften. — Unter seinen zahlreichen Schriften sind vom philosophischen Gesichtspunkt aus namentlich hervorzuheben: De grammatico, eine praktische Einführung in die Dialektik, De veritate, De libero arbitrio, De concordia praescientiae Dei cum libero arbitrio, das Monologium, eine rein spekulative Abhandlung über das Wesen Gottes ohne direkte Berücksichtigung der Glaubensoffenbarung, das Proslogium, das als Hauptstück den sogen. ontologischen Gottesbeweis enthält, der Liber apologeticus gegen den Mönch Gaunilo, der den ontologischen Beweis bekämpfte, und der Dialog Cur Deus homo, der die eigenartige Satisfaktionslehre Anselms enthält.

3. Glauben und Wissen. — Augustinus hatte seinen Standpunkt zum Ausdruck gebracht mit den Worten: Intellige, ut credas, crede, ut intelligas; Anselm hebt nur den zweiten Teil dieser Formel hervor: Non quaero intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam. In diesem Satz spricht Anselm ein Doppeltes aus, nämlich erstens, daß der Glaube früher sei als die Wissenschaft, und

1) Über die verschiedene Auffassung des Nominalismus der Frühscholastik vgl. M. Grabmann a. a. O. I. Bd. S. 295 ff.

zweitens, daß man nicht bei dem Glauben stehen zu bleiben brauche. Mit Unrecht haben manche Anselm des Supranaturalismus geziehen. Der Heilige will nur sagen, daß die höchsten, die übernatürlichen Wahrheiten uns durch den Glauben allein zugänglich sind, wenngleich unsere Vernunft dieselben nachher tiefer zu erforschen bemüht ist. Dabei taxiert er die Tragweite der Vernunfterkenntnis sehr hoch. Er wolle, so sagt er in seiner Vorrede zu dem Buche Cur Deus homo, ganz und gar von Christus und der göttlichen Offenbarung absehen und einzig aus der Vernunft stringent beweisen, daß die ganze Erlösung nach allen ihren Momenten geradeso vor sich gehen mußte, wie sie erfolgt sei. Das heißt allerdings zuviel behaupten. Allein Anselm will damit keineswegs dem Rationalismus das Wort reden.

4. Methode. — Nicht bloß wegen der Übereinstimmung in den Grundlehren, sondern mehr noch wegen der Eigenart der Methode verdient Anselm den Namen des Vaters der Scholastik.[1]) Sie ist kurz gekennzeichnet durch die Worte, die er dem Proslogium als Titel gegeben hatte: Fides quaerens intellectum. Die Glaubenslehre wird als unfehlbares Wahrheitsgut hingenommen. Dialektik und metaphysische Spekulation sollen in das tiefere Verständnis einführen. Wie in der Schrift Cur Deus homo die Erlösung rationell begriffen werden soll, so wird in dem Monologium die philosophische Betrachtung der Wesenheit Gottes unabhängig von der Auctoritas des Glaubens angestellt und rationelles Verständnis für das aus dem Glauben vorausgesetzte Geheimnis der Dreifaltigkeit gesucht. Auch der später typischen Anordnung des Entwicklungsganges einer These: Gegeninstanzen, Darlegung und Antwort auf die Einwände, begegnen wir schon bei Anselm.

5. Theodizee. — a) Im Zentrum der metaphysischen Spekulation Anselms steht Gott. Für das Dasein Gottes führt er zunächst in seinem Monologium drei Beweise a posteriori in augustinischer Denkweise: Das endliche Gute weist hin auf ein an sich Gutes, auf ein höchstes Gut, die verschiedenen Grade von Vollkommenheit in den Dingen setzen ein höchst vollkommenes Wesen voraus, alles Seiende hat seine Ursache in einem höchsten, durch sich existierenden Sein.

Damit begnügt sich Anselm aber nicht. Er will einen Beweis finden, der diese aposterioristischen Beweise sämtlich ersetzt und überflüssig macht. Dies ist nach seiner Ansicht derjenige, der aus dem Begriff Gottes allein dessen Dasein erschließt, der sog. ontologische Beweis. Er formuliert diesen in seinem Proslogium in folgender Weise:

α) Wer Gott denkt, der denkt ihn als das höchste Wesen, über dem ein höheres nicht mehr gedacht werden kann. So denkt ihn auch der Gottesleugner, wenn er auch

---

1) Vgl. Grabmann a. a. O. 258—339.

an dessen Dasein nicht glaubt. Es ist also dieses höchste Wesen, über dem ein höheres nicht mehr gedacht werden kann, wenigstens in unserem Verstande, auch im Verstande des Ungläubigen und Gottesleugners.

β) Eo ipso aber, daß es in unserem Verstand ist, ist es auch in der Wirklichkeit. Denn gesetzt, es wäre bloß in unserem Verstande, dann wäre es nicht mehr das höchste Wesen, über dem ein höheres nicht gedacht werden kann; denn dann gäbe es ein Höheres, das nicht bloß in unserem Verstande, sondern auch wirklich ist, da objektiv existieren jedenfalls mehr ist, als bloß im Verstande sein. Auf solche Weise folgt also aus dem Begriff Gottes selbst, daß Gott existiere.

γ) Ja noch mehr. Es folgt, daß er notwendig existiere, so notwendig, daß er gar nicht nicht existieren kann. Denn wir können uns etwas denken, was gar nicht als nicht seiend denkbar ist, und das ist dann offenbar höher und vorzüglicher, als ein anderes, das wir uns auch als nicht seiend denken können. Könnte also jenes Wesen, über dem ein höheres nicht denkbar ist, auch nicht sein, dann wäre es wiederum nicht das höchste Wesen, weil wir uns dann noch ein höheres denken könnten, das notwendig existiert.

Schon der Mönch Gaunilo bekämpfte, wie bereits gesagt, dieses Argument in seinem Liber pro insipiente, und die Verteidigung desselben von seiten Anselms ist mißlungen. In der Tat läßt sich aus dem bloßen Begriffe das Dasein Gottes nicht erweisen, schon deshalb nicht, weil uns die Möglichkeit des Begriffes a priori durchaus nicht evident ist. Manche Scholastiker nahmen den Beweis an z. B. Wilhelm von Auxerre, Alexander von Hales, andere, wie Thomas von Aquin, lehnten ihn ab; heute wird er allgemein verworfen.

b) Im Anschluß an die Gottesbeweise wird der Begriff der Schöpfung aus nichts untersucht.

Als das aus sich seiende Wesen kann Gott nur Einer sein. Alles, was außer ihm ist, muß seinen Ursprung in ihm haben; sein eigenes Wesen kann aber nicht Substrat der Dinge sein; folglich müssen sie von ihm aus nichts geschaffen sein. Sie haben somit angefangen zu sein. Doch haben sie ein ewiges, ideales Sein im göttlichen Verstande. Denn Gottes schöpferische Tätigkeit ist eine vernünftige und setzt daher die Erkenntnis des zu Schaffenden in ihm voraus. Die Ideen der Dinge sind als Musterbilder in dem göttlichen Worte enthalten und nach diesen Musterbildern sind sie geschaffen. Indem Gott sich denkt, spricht er sich in sich selbst aus: das ist das göttliche Wort; er spricht aber in diesem Worte auch alle Dinge aus; und so ist in dem göttlichen Worte auch die Weltidee gegeben.

Aus der Aseität Gottes werden ferner seine Eigenschaften als identisch mit seiner Wesenheit abgeleitet, und die Ewigkeit, Einfachheit, Unveränderlichkeit und Unermeßlichkeit Gottes begründet. Dabei werden alle in Betracht kommenden Begriffe einer sorgfältigen Analyse unterworfen.

6. Psychologie. — Von psychologischen Fragen hat Anselm besonders das Problem der Willensfreiheit beschäftigt, die er bestimmt als die Macht des Willens, die Gerechtigkeit (Rec-

titudo voluntatis) um ihrer selbst willen zu bewahren. Andere psychologische Fragen hat Anselm nur im Anschluß an theologische Untersuchungen berührt. Das Verhältnis von Seele und Leib faßt er in platonisch-augustinischer Weise auf. Die Unsterblichkeit der Seele begründet er mit dem Hinweis auf die Bestimmung des Menschen zur Erkenntnis und Liebe Gottes; dieser Zweck verlange, daß sie fähig sei, Gott ewig zu erkennen und zu lieben; das Gegenteil sei undenkbar. Den Ursprung der Begriffe führt er auf die sinnliche Erkenntnis zurück, ohne eine vollständige Erklärung desselben zu geben.

In vielen Äußerungen scheint Anselm einen übertriebenen Realismus zu vertreten. Doch lassen sie sich aus dem Gegensatz zum Nominalismus und der noch nicht exakt ausgebildeten Terminologie auch milder erklären, so daß Anselm dem gemäßigten Realismus nahekäme.[1])

VI. Peter Abälard.

1. Leben. — 1. Vielleicht weniger tief und großzügig als Anselm, aber ebenfalls eine hervorragende philosophische Erscheinung ist sein jüngerer Zeitgenosse Peter Abälard, der hochbegabte Dialektiker. Geboren 1079 in dem Flecken Palais in der Bretagne (daher Palatinus), Schüler der beiden Antipoden im Universalienstreit, Roscelin und Wilhelm von Champeaux, trat er schon frühzeitig als Lehrer in Paris auf und erwarb sich durch seine dialektische Gewandtheit und Schlagfertigkeit bald so große Berühmtheit, daß von allen Teilen Europas lernbegierige Jünglinge und Männer ihm zuströmten. Später (1119) trat er in das Kloster von St. Denis, sah sich aber bald infolge der kirchlichen Verurteilung seiner Introductio ad theologiam auf der Synode von Soissons (1121) genötigt, das Kloster zu verlassen. Er begab sich in die Gegend von Nogent sur Seine und errichtete hier ein Bethaus, Paraklet genannt, wo er seine Lehrtätigkeit fortsetzte. Später kehrte er wiederum als Lehrer nach Paris zurück, veranlaßte aber durch seine irrigen Lehren den hl. Bernhard, gegen ihn aufzutreten, worauf auf der Synode von Sens (1140) seine Sache untersucht und seine irrigen Doktrinen verurteilt wurden. In der Absicht, seine Sache in Rom zu verteidigen, machte er sich auf die Reise dahin, wurde aber von Peter dem Ehrwürdigen bestimmt, in Clugny zu bleiben. Er starb im Jahre 1142.

2. Werke. — Die hauptsächlichsten Schriften Abälards sind De unitate et trinitate divina (zu Soissons verurteilt), seine Theologia christiana, seine Theologia (zu Sens verurteilt), von der uns der erste Teil (unvollständig) unter dem Titel Introductio ad theologiam erhalten ist,

1) Grabmann a. a. O. S. 306 f. charakterisiert den Standpunkt Anselms als gemäßigten Platonismus, der dem gemäßigten Realismus des hl. Thomas sachlich nahestehe.

und die Schrift Sic et non, in der bei jedem dogmatischen Lehrsatz das Ja und Nein, Gründe und Autoritäten für und wider, angeführt werden, ohne daß in dem Werk selbst schon eine Ausgleichung derselben gegeben wird; dazu die philosophischen Werke: Dialectica, Glossen zu Aristoteles, Porphyrios und Boethius, Dialogus inter philosophum judaeum et christianum; Scito teipsum oder Ethica; ferner eine Selbstbiographie, Historia calamitatum.

3. Glauben und Wissen. — Abälard verteidigt mit lebhaftem Eifer den Nutzen der Dialektik zum tieferen Verständnis und zur Verteidigung des Glaubens. Besonders die aristotelische Philosophie leiste hierbei die besten Dienste. Wegen mancher Äußerungen wurde er als Rationalist bezeichnet, der Theologie und Philosophie gleichsetze und auch die vollständige rationelle Einsicht in die christlichen Mysterien lehre. Freilich überschätzt er tatsächlich hierin die Fähigkeit unserer Vernunft, allein er betont anderseits auch die Unmöglichkeit die Glaubensgeheimnisse vollständig zu erklären; nur Wahrscheinlichkeit ist erreichbar, indem wir analog aus Eigenschaften der Geschöpfe auf Gott schließen.

Das Geheimnis der Trinität deutet er in modalistischer Weise nach den Eigenschaften der Allmacht, Weisheit und Güte Gottes, die durch die Namen Vater, Sohn und Heiliger Geist bezeichnet werden. Dementsprechend schreibt er die Erkenntnis der göttlichen Trinität auch den heidnischen Philosophen zu. Die Platoniker, sagt er, haben die Trinität deutlich gelehrt, indem sie bezeugten, daß der Nous aus Gott geboren und mit ihm gleich ewig sei; sie scheinen auch die Person des Heiligen Geistes nicht übergangen zu haben, indem sie behaupteten, die Weltseele sei die dritte Person aus Gott (a Deo), sie sei das Leben und das Heil der Welt. Weltseele, meint er, hätten die Platoniker den Heiligen Geist deshalb genannt, weil durch die göttliche Güte alles Leben hat vor Gott und nichts tot d. i. unnütz ist.

4. Methode. — Abälards hervorragende Begabung lag auf der formellen Seite; darum hat er auch gerade zur Entwicklung der scholastischen Methode beigetragen, indem er die philosophische Spekulation in weitgehender (ja übertriebener) Weise zur Erklärung der Glaubenswahrheiten heranzog. Auch die Unterrichtsmethode des „Sic et non“, die Erörterung einer Frage durch Gegenüberstellung der Autoritäten für und wider, hat durch ihn zwar nicht die erste Anwendung, aber Ausbildung und weite Verbreitung gewonnen. Für die Harmonisierung solch widerstreitender Sentenzen hat Abälard im Vorwort zu dem Werke Sic et non allgemeine Regeln aufgestellt, nach denen das folgende „Übungsmaterial“ (Grabmann) von dem Schüler dialektisch zu behandeln sei.

5. Universalienfrage.[1]) — Abälard bekämpft vor allem den Ultrarealismus Wilhelms von Champeaux und zwingt diesen, seine Ansicht zu modifizieren. Er verwirft aber auch den Nominalismus Roszelins. Trotz der noch herrschenden Ungenauigkeit im Ausdruck und der Unvollständigkeit der Lösung scheint er einen gemäßigten Realismus zu vertreten, so z. B. wenn er schreibt: Cum nec ipsae species habeant nisi per individua subsistere.

6. Theodizee. — Von Gott trägt Abälard (abgesehen von dem oben Gesagten) im allgemeinen die Lehre der christlichen Philosophie vor. Doch behauptet er die Notwendigkeit der Schöpfung der besten Welt (Optimismus). Dies drückt er in der Formel aus: Gott kann das, was er tut, nicht unterlassen, und er kann nicht mehreres und nichts besseres tun, als er tut. Gott kann nämlich nur Gutes tun; wenn er aber das Gute, obwohl er es kann, nicht täte, so wäre er gleichsam neidisch oder ungerecht. Gott hat ferner bei allem, was er tut oder unterläßt, eine gerechte Ursache, so daß er nur das tut oder unterläßt, was geschehen oder unterbleiben muß und ihm geziemt. Alles also, was er tut, das muß er tun; denn wenn es recht ist, daß etwas geschehe, so wäre es unrecht, wenn es unterbliebe. Eben deshalb kann Gott auch nur das Beste tun. Denn wenn jenes, was er nicht tut, ebenso gut wäre, wie das, was er tut, so wäre ja kein Grund, dieses zu tun und jenes zu unterlassen, ohne Grund kann Gott aber nicht handeln.

Man könnte allerdings einwenden, dadurch werde die Zeitlichkeit und Zufälligkeit der Kreaturen, sowie die göttliche Freiheit aufgehoben. Aber dies ist nicht der Fall. Denn einerseits sind ja die Kreaturen ihrer Natur nach doch immer so beschaffen, daß sie, für sich genommen, sein und nicht sein können. Und fürs zweite besteht die Willensfreiheit nicht darin, daß man die Wahl habe, sich für dieses oder jenes zu bestimmen, sondern vielmehr darin, daß man nicht wider seinen Willen genötigt sei, etwas zu tun oder zu unterlassen. Die Freiheit ist bloß eine Freiheit vom Zwang.

7. Ethik. — Die Schrift Scito teipsum ist eine der wenigen ethischen Abhandlungen des 11. und 12. Jahrhunderts. Die christliche Sittenlehre ist nach Abälard nur eine Reformation des natürlichen Sittengesetzes, das schon die alten Philosophen gekannt und befolgt haben. Deshalb wird Abälard nicht müde, die sittliche Vollkommenheit und die Tugenden der alten Philosophen mit den größten Lobeserhebungen zu feiern. Nicht bloß die Lehre der alten Philosophen, sagt er, sondern auch ihr sittliches Leben drückt ganz die evangelische und apostolische Vollkommenheit aus. Wie ihre Lehren in vielfacher Beziehung weit über der mosaischen Lehre stehen, so war auch ihr sittliches Leben ganz das christliche. — Sehr stark betont Abälard das subjektive Element bei der sittlichen Handlung, die Gesinnung, auf die alles ankomme, während die Handlung an sich sittlich indifferent sei.

1) B. Geyer, Die Stellung Abälards in der Universalienfrage nach neuen handschriftlichen Texten. 1913. (Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalt. Suppl. Bd. S. 101.)

VII. Platoniker und Neuplatoniker im 12. Jahrhundert.

I. Im 12. Jahrhundert fand auch der Platonismus noch einmal eifrige Vertreter.

1. Zu ihnen gehört Adelard von Bath, in England geboren und in den Schulen von Laon und Tours gebildet. Auf weiten Reisen nach Italien, Griechenland und Spanien hatte er sich besonders naturwissenschaftliche Kenntnisse erworben, die er in dem Werke Quaestiones naturales niederlegte. Er ist der Übersetzer mehrerer mathematischer Schriften aus dem Arabischen. Eine weitere eigne, in platonischem Geist gehaltene Schrift trägt den Titel De eodem et diverso (das sich Gleichbleibende [Philosophie] und das Veränderliche [Naturwissenschaft]). Seine Erkenntnislehre ist rationalistisch; die Begriffe sind angeboren. Das Verhältnis von Leib und Seele denkt er im Sinne Platons. In der Universalienfrage weicht er von Platon ab und sieht in den Allgemeinbegriffen nur besondere Betrachtungsweisen (respectus) des Individuellen; er meint jedoch, Platon und Aristoteles hätten nur mit anderen Worten dasselbe gelehrt.

2. Die Schule von Chartres. — Einen festen Rückhalt hatten die platonisierenden Bestrebungen in der Schule von Chartres, an der besonders literarische Studien in humanistischem Geiste eifrige Pflege fanden. Bernhard von Chartres, bis 1119 Vorstand der Schule, wird von Johannes von Salisbury perfectissimus inter Platonicos saeculi nostri genannt. Ihm folgte sein Bruder Thierry von Chartres. In seinem Heptateuchon, einem Lehrbuch der sieben freien Künste, finden wir zum ersten Mal größere Teile des aristotelischen Organons verwertet, ebenso aus der ersten Analytik, Topik und Elenchi. In der Schrift De sex dierum operibus nennt er Gott die forma essendi der Dinge, ohne damit einen Pantheismus vertreten zu wollen; er meint, der Hl. Geist sei von Platon die anima mundi genannt worden.

Ein Schüler Bernhards war Wilhelm von Conches, Lehrer zu Paris, der auch die Lehre vom Hl. Geiste als Weltseele vertritt. Auch Walther von Mortagne, gleichfalls Lehrer zu Paris († 1174 als Bischof von Laon), gehört der platonisierenden Richtung an, vertritt jedoch in der Universalienfrage einen gemäßigten Realismus.

Der bedeutendste Schüler Bernhards war Gilbert de la Porrée, den Johannes von Salisbury als einen tiefgründigen Gelehrten bezeichnet, der an umfassendem Wissen alle seine Zeitgenossen überrage. Er war Lehrer zu Chartres und zu Paris und schließlich Bischof seiner Geburtsstadt Poitiers, wo er 1154 starb. Seine Hauptschriften sind Kommentare zu den theologischen Schriften des Boethius. Viel studiert und kommentiert wurde sein Liber sex principiorum, in dem er die

von Aristoteles nicht behandelten sechs Prädikamente (Tätigkeit, Leiden, Ort, Zeit, Lage und Habitus) untersucht; er will sie als formae assistentes von den drei anderen Akzidentien als formae inhaerentes unterscheiden. In der Universalienfrage wendet sich Gilbert entschieden gegen den extremen Realismus. In Gott sind die Urbilder der Dinge; außer ihm existiert nur Individuelles; aber durch Vergleichung hebt der Geist das verschiedenen ähnlichen Dingen Gemeinsame heraus, abstrahiert es von den Einzelwesen. „Gilbert gebührt der lange Zeit Abälard zuteil gewordene Ruhm, auf den Ruinen des extremen Realismus, der «sententia vocum» und ihrer Surrogate, eine Lösung angebahnt zu haben, welche zum gemäßigten Realismus des 13. Jahrhunderts sich gestaltet." [1])

Gilbert unterscheidet die Subsistenz eines Dinges (quo est) von dem Subsistierenden selbst (quod est). Diese Unterscheidung übertrug er auch auf Gott, indem er zwischen der göttlichen Wesenheit und den Personen einen realen Unterschied machte. Diese Lehre wurde vom hl. Bernhard bekämpft und auf den Synoden von Paris (1147) und Reims (1148) verworfen.

II. Auch der Neuplatonismus des Skotus Eriugena wurde in pantheistischer Form erneuert durch Amalrich von Chartres oder von Bena (Bennes bei Chartres), Lehrer zu Paris. Nach Gerson lehrte er, daß die Ideen geschaffen werden und wieder schaffen. Durch sie gehen die Dinge aus Gott in die Vielheit und Verschiedenheit hervor. Insofern jedoch Gott das letzte Ziel der Dinge ist, kehren diese wieder in Gott zurück und werden mit ihm eins. Charakteristisch für seinen Standpunkt sind folgende weitere Sätze, die Gerson von ihm mitteilt: Wie Abraham und Isaak nicht verschiedener, sondern ein und derselben Natur sind, so ist auch alles Eins und dieses Eins ist Gott. Gott ist die Wesenheit und das Sein aller Dinge.

David von Dinant behauptet in seinem Werke „De divisionibus", das Albert der Große zitiert, daß Gott die erste Materie sei, die allen Dingen, körperlichen und geistigen, als deren einheitliches Substrat zu Grunde liege. Es gebe nämlich drei Arten von Dingen: Körper, Seelen und getrennte Substanzen. Erstere hätten ihre Einheit in der Materie, die Seelen im Nous, die getrennten Substanzen in Gott. Diese drei könnten aber nicht verschieden voneinander sein; denn sonst müßten sie sich durch eine spezifische Form unterscheiden und somit ein Allgemeines für sie angenommen werden, das ihre Materie bildete. So aber hätte man eine Materie für die erste Materie, was absurd sei. Es bleibe also nichts anderes übrig, als die erste Materie zugleich als Geist und Gott zu denken.

VIII. Mystiker.

Bernhard von Clairvaux, Hugo und Richard von St. Viktor.

1. Neben der scholastischen Philosophie und Theologie macht sich im 12. Jahrhundert eine mystische Richtung stark geltend. Das

1) De Wulf a. a. O. S. 166.

mystische Leben besteht in dem Streben nach innigster Seelenvereinigung mit Gott schon im Diesseits in Erkenntnis (Anschauung) und Liebe. Die Mystik als Wissenschaft ist daher die Lehre von dieser diesseitigen vollkommenen Vereinigung der Seele mit Gott.[1]) Die christliche Mystik ist so alt wie das Christentum selbst und hat in den Schriften des hl. Paulus und Johannes ihren ersten Ausdruck gefunden. Doch ist das Streben nach solch unmittelbarer Vereinigung der Seele mit Gott, nach einem wahrhaften Erleben der Gemeinschaft mit Gott und die Untersuchung darüber und Anleitung dazu in manchen Zeiten lebhafter hervorgetreten. In diesem Sinne spricht man von einer besonderen Mystik des Mittelalters. Sie unterscheidet sich von der natürlichen oder philosophischen Mystik (z. B. Plotins) darin, daß sie nicht pantheistisch ist wie diese (in der Regel), und daß sie die mystische Erhebung als etwas Übernatürliches ansieht, das einzig durch die erleuchtende Gnade Gottes bedingt ist; der Mensch kann sich zwar zur mystischen Erhebung disponieren, nicht aber diese selbst herbeiführen. Die Stellung der mittelalterlichen Mystiker zur Philosophie ist verschieden, viele sind selbst zugleich auch scholastische Philosophen, andere schätzen wenigstens die Mitwirkung der Philosophie in der Theologie, einige verwerfen sie als dem Glauben verderblich. Aus dem philosophischen Gebiete finden besonders psychologische und ethische Fragen bei den Mystikern Beachtung.

2. Der Begründer der christlichen Mystik als Wissenschaft im Mittelalter ist Bernhard von Clairvaux, dem seine Zeitgenossen den Ehrentitel Doctor mellifluus gaben (1091—1153). Der tief und weit greifende Einfluß, den er auf das kirchliche Leben und die geschichtlichen Ereignisse seiner Zeit ausübte, haben seinen Namen in der Kirche unsterblich gemacht.

In seinen Schriften De gradibus humilitatis, De diligendo Deo und De consideratione bezeichnet Bernhard als die Grundlage aller mystischen Erhebung die Demut, die sich in die Liebe Gottes verklären muß. Je tiefer der Mensch in die Betrachtung der ewigen Wahrheit sich versenkt, um so mehr wächst seine Bewunderung derselben. Und gerade infolge dieser staunenden Bewunderung kann es geschehen, daß der Geist außer sich kommt und in der Ekstase ganz in den unendlichen Ozean der unendlichen Wahrheit versinkt.

3. An Bernhard schließt sich sein Zeitgenosse und Freund Hugo von St. Viktor an (1096—1141), wohl der bedeutendste und einflußreichste Theologe des 12. Jahrhunderts. In Sachsen geboren, erhielt er seine Bildung im Kloster zu St. Viktor bei Paris, und bald stand er der Schule dieses Klosters vor bis zu seinem frühen Ende. Er war nicht bloß Mystiker, sondern auch ein gründlicher und tiefer

1) Vgl. J. Zahn, Einführung in die christliche Mystik. Paderborn 1908. S. 23 ff.

Denker. Das beweist schon seine bedeutsame didaktische Schrift Didascalicon, eine „Wissenschaftslehre“ als Einleitung zu den profanen und theologischen Studien, ferner die Schrift De unione corporis et animae und besonders sein umfangreiches Hauptwerk De sacramentis christianae fidei, worin er ein ziemlich vollständiges System der Theologie entwirft in ähnlicher Weise wie Anselm, „eine imposante systematische Leistung, die an Feinheit und Regelmäßigkeit der Architektonik alle zeitgenössischen Gesamtdarstellungen der Theologie und auch einen guten Teil der späteren Summen überragt“ (Grabmann). Durch dieses ganze Werk geht ein mystisch-kontemplativer Zug, wodurch dessen Lektüre etwas ungemein Anziehendes gewinnt.

Seine mystischen Gedanken bietet uns Hugo teils in dem schon genannten Werke De sacramentis christianae fidei, teils in kleineren Schriften: De contemplatione et eius speciebus, De arca Noë mystica, De arca Noë morali, De arrha animae usw. Er unterscheidet zwischen Cogitatio, Meditatio und Contemplatio. Die Cogitatio geht auf das Sinnliche und ist die vorstellende Tätigkeit der Seele; die Meditatio ist die durch das diskursive Denken bedingte, anhaltende und in die Tiefe gehende Erforschung der Dinge in ihren Ursachen; die Contemplatio endlich ist der lichte und freie Blick des Geistes, in dem dieser ohne diskursives Denken das ideale Objekt im Bewußtsein festhält und anschaut.

4. Der Schüler und Nachfolger Hugos im Lehramt war Richard von St. Viktor († 1173). Er war, wie Hugo, ein scharfsinniger Denker und Mystiker zugleich. Als spekulativen Denker erweist er sich in seinem Werke De trinitate; als Mystiker dagegen namentlich in den zwei Schriften: Benjamin major seu de gratia contemplationis und Benjamin minor seu de praeparatione animi ad contemplationem.

Bemerkenswert sind die sechs Stufen der Kontemplation, die Richard unterscheidet. Die erste ist in imaginatione et secundum imaginationem. Zunächst wendet sich die Kontemplation der sinnlichen Welt zu, um in deren Schönheit die Schönheit Gottes zu schauen. Die zweite Stufe ist in imaginatione et secundum rationem. Hier geht die Kontemplation auf die Ursachen der sinnlichen Dinge, um darin Gottes Macht und Weisheit zu betrachten. Die dritte Stufe ist in ratione et secundum imaginationem — Kontemplation des Übersinnlichen in den Dingen, sofern darin der Abglanz der göttlichen Wesenheit zu erkennen ist. Die vierte Stufe ist in ratione et secundum rationem — Kontemplation der geistigen Wesen und in ihnen des „Bildes“ Gottes. Die fünfte Stufe ist supra rationem et non praeter rationem — Betrachtung Gottes nach seiner Wesenheit und seinen Vollkommenheiten. Die sechste Stufe endlich ist supra et praeter rationem — Betrachtung der undurchdringlichen Geheimnisse Gottes, zunächst also der göttlichen Trinität.

Reflektiert man dagegen nicht auf das Objekt, sondern auf die Intensität der Kontemplation, dann sind nach Richard drei Stufen zu unterscheiden: Auf der ersten Stufe erweitert sich der Geist (mentis dilatatio); auf der zweiten erhebt er sich (mentis sublevatio); auf der dritten endlich wird er sich selber entrückt (mentis

alienatio), d. h. er gelangt zur Ekstase. Hier stirbt die Rachel in der Geburt Benjamins, d. h. die Vernunft kommt zum Schweigen und nur das Auge der Intelligenz ist geöffnet dem unmittelbaren Erfassen der Wahrheit.

5. Einen anderen Geist, eine direkt ablehnende Haltung gegen die dialektische Scholastik finden wir bei Richards Schüler Walter v. St. Viktor. In einem gegen Abälard, Gilbert de la Porrée, Petrus Lombardus und Petrus von Poitiers gerichteten Werke (Contra quattuor labyrinthos Franciae) bekämpft er deren philosophisch-theologische Spekulation als häretisch.

IX. Peter der Lombarde, Johannes von Salisbury und Alanus ab Insulis.

1. Peter der Lombarde. — Charakteristisch für die theologisch-philosophische Literatur des 12. Jahrhunderts sind die Sentenzenbücher (libri sententiarum) und die „Summen". In der Methode schließen sie sich an Abälards Schrift Sic et non an. Solche Werke wurden verfaßt von Robert Pulleyn, Robert von Melun, Peter von Poitiers und vielen anderen. Das berühmteste Sentenzenwerk sind die Quattuor libri sententiarum des Petrus Lombardus, des „Magister sententiarum". Er war Lehrer in Paris und seit 1159 Bischof daselbst († um 1164). Seine Libri sententiarum sind nichts anderes als eine kompendiöse, systematisch geordnete Zusammenstellung der christlichen Dogmen und ihrer Folgesätze, die der Lombarde sodann durch die Heilige Schrift, durch die Autorität der Väter und durch Vernunftbeweise zu begründen sucht. Hierauf widerlegt er die Gründe, die dagegen zu sprechen scheinen, und sucht die scheinbar abweichenden Väterstellen mit dem Dogma zu vereinbaren. Das Werk lehnt sich vielfach an andere an, besonders an eine Summa sententiarum, die meist Hugo v. St. Viktor zugeschrieben wird. Wegen seiner Methode und wegen seiner Vollständigkeit eignete sich das Werk ganz besonders für den theologischen Unterricht, und in der Tat wurde es in der Folgezeit allgemein in den Schulen zugrunde gelegt. Daher die vielen Kommentare, die nachmals dazu geschrieben wurden.

Für die philosophische Spekulation ist der Lombarde ohne Bedeutung, da er nur hie und da in eklektischer Weise philosophische Gedanken zur Illustration theologischer Lehren heranzieht.

2. Johannes von Salisbury (um 1110—1180). — Von der Schule von Chartres und ihrem Geist beeinflußt zeigen sich die zwei hervorragendsten Scholastiker am Ende des 12. Jahrhunderts, Johannes von Salisbury und Alanus von Lille. Johannes v. S. hatte bei zahlreichen Lehrern (Abälard, Robert von Melun, Wilhelm von Conches, Gilbert de la Porrée, Robert Pulleyn u. a.) seinen empfäng-

lichen Geist vielseitig gebildet, humanistisch und philosophisch-theologisch. Sein kraftvoller Geist war den kleinlichen Streitereien der Hyperdialektiker abhold und drang darauf, die großen sachlichen Gesichtspunkte als die Hauptsache im Auge zu behalten. In seiner philosophischen Schrift Metalogicus hebt er die große Bedeutung der Logik für die gesamte Philosophie hervor, betont aber auch ihre Unfruchtbarkeit, wenn sie isoliert auftritt, als ob sie Selbstzweck und die ganze Philosophie wäre. Das ganze aristotelische Organon ist ihm bekannt und findet eine eingehende Würdigung; man muß Aristoteles kennen, wenn man in der Logik zu den Wissenden zählen will. In psychologischer Betrachtungsweise bespricht er die Entwicklung der geistigen Erkenntnis mittels Abstraktion aus der sinnlichen. In der Universalienfrage ist er Gegner des extremen Realismus. Johannes gibt im Metalogicus zugleich ein anschauliches Bild des Schulbetriebes, historisch wichtige Angaben über die verschiedenen philosophischen Anschauungen seiner Zeit und interessante Einzelheiten zur Charakteristik seiner zahlreichen Lehrer. Seine ethischen und staatspolitischen Anschauungen sind in dem Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum niedergelegt.

3. Alanus ab Insulis (von Lille oder von Ryssel, gest. ca. 1203) war Lehrer zu Paris. In der Philosophie ist er Eklektiker. Wegen seines umfassenden Wissens wurde ihm der Ehrentitel Doctor universalis zuteil. Außer zwei Lehrgedichten, dem ethischen De planctu naturae und dem enzyklopädischen Anticlaudianus, hat er u. a. folgende Werke verfaßt: Tractatus de fide catholica contra haereticos, Regulae de sacra theologia oder Maximae theologiae. Auktoritas und Ratio sind ihm die Stützpunkte jeder Beweisführung, doch betont er auch den Vorrang der Vernunft vor Autoritäten, die sich oft nach zwei Seiten deuten lassen. Er sucht den Glauben durch die Vernunft begreiflich zu machen, will ihn aber nicht rationalistisch auflösen. Er kennt durch Boethius die aristotelische Lehre von den Kategorien, die vier Ursachen, Substanz und Akzidenz, Materie und Form; doch faßt er letztere nicht als Teilsubstanzen im aristotelischen Sinne auf. Den manichäischen Albigensern gegenüber bemüht er sich, die Erschaffung der Materie aus nichts und die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele zu beweisen; das Verhältnis von Leib und Seele denkt er nach platonisch-augustinischer Weise.

Die seither Alanus zugeteilte Schrift De arte catholicae fidei wird jetzt vielfach Nikolaus v. Amiens zugesprochen. Sie ist nach der mathematisch-deduktiven Methode angelegt und gibt eine kurze systematische Zusammenfassung der Hauptlehren des Christentums. — Schon zur Zeit der letztgenannten Männer hatte sich der Einfluß neuen philosophischen Materials geltend gemacht, das nun rasch zur vollen Entfaltung der Scholastik führt.

Zweite Periode.

Blütezeit der christlichen Scholastik.

Vorbemerkungen.

Im 13. Jahrhundert reift die scholastische Philosophie rasch ihrer Blüte und einem selbständigen Leben neben der Theologie entgegen. Wohl war eine solche Entwicklung durch die vorangehenden Denker vorbereitet, sie hat aber außerdem besondere günstige Umstände zur Ursache: die Erschließung und Aneignung der aristotelischen Philosophie, die erste Gründung von Universitäten (besonders Paris und Oxford) und den Eintritt der Mendikantenorden mit tüchtigen Kräften in die Reihen der öffentlichen Lehrer. Am bedeutungsvollsten war das Bekanntwerden mit den gesamten aristotelischen Schriften.

a) Übersetzer. — In Toledo hatte der Erzbischof Raymund (1126—1151) ein Übersetzer-Kollegium in Tätigkeit gerufen, das die Werke des Aristoteles und die Schriften und Aristoteleskommentare der arabischen und jüdischen Philosophen (Alfarabi, Avicenna, Averroes, Moses Maimonides u. a.) aus dem Arabischen ins Lateinische übertrug. Auch an dem sizilianischen Hofe fand die Übersetzertätigkeit unter Friedrich II. und Manfred Anregung und Förderung. Von Wichtigkeit für die Kenntnis und Verbreitung der aristotelischen Philosophie war es, daß auch seit dem Jahre 1220 direkt aus dem Griechischen nach und nach Übersetzungen angefertigt wurden. Die bedeutendsten Übersetzer sind Dominikus Gundissalinus, der zum Christentum übergetretene Jude Johannes Hispanus, Heinrich von Brabant, Gerhard von Cremona und Michael Skottus. Unter den Übersetzern aus dem Griechischen ragen hervor Robert Grosseteste und besonders der Dominikaner Wilhelm von Moerbeke, dessen Tätigkeit auch Thomas von Aquin anregte und benutzte.

b) Einfluß der neuen Philosophie. — Der Einfluß dieses reichen philosophischen Materials in dem großartigen systematischen Aufbau, den der umfassendste und schärfste Geist des Altertums ihm gegeben, war naturgemäß ein ganz gewaltiger. Nicht daß er das christliche Denken in seinem Wesen berührt hätte. Aber bei aller Selbständigkeit, mit der die bedeutenderen Denker der Zeit die aristotelische Philosophie aufnahmen, vollzog sich doch alsbald bei ihnen eine weitgehende wechselseitige Durchdringung der neuen Philosophie und der Eigenart der christlichen Spekulation. In vielen Punkten bot Aristoteles für allgemein geltende und auch für speziell christliche Probleme willkommene Lösungen; und nicht bloß Resultate, die ganze Grundrichtung seiner Philosophie ließ ihn wie einen verlässigen Führer in der Speku-

lation erscheinen, um so mehr, je besser man aus den griechisch-lateinischen Übersetzungen die neuplatonische Färbung des arabischen Aristotelismus von der Grundlehre unterscheiden und ausscheiden lernte. Wie dem theologischen Unterricht die Sentenzen des Lombarden, so wurden dem philosophischen Unterricht die Schriften des Aristoteles zugrunde gelegt. Aristoteles wurde einfach „der Philosoph“ genannt. Doch wurde darum nicht alles unbesehen und unwidersprochen hingenommen, sondern erst geprüft und dann aufgenommen oder auch berichtigt und widerlegt.

Diese Selbständigkeit kam noch mehr zum Ausdruck gegenüber den arabischen Philosophen, deren neuplatonisierender Aristotelismus in schärferem Gegensatz zum Christentum stand. Besonderen Widerspruch rief ihr Satz von der doppelten Wahrheit hervor, daß etwas philosophisch wahr und zugleich theologisch falsch sein könne. Demgegenüber wiesen die Scholastiker auf Gott als die Eine Quelle aller Wahrheit hin und betrachteten jeden philosophischen Lehrsatz, der dem Glauben widersprach, auch als philosophisch falsch und suchten dann auch stets vom philosophischen Standpunkt aus durch Vernunftgründe seine Unwahrheit darzutun.

Die schon in Übung stehende dialektische Methode wurde nun noch allgemeiner.

c) Philosophie und Theologie. — Bei der Eigenart des mittelalterlichen Wissenschaftsbetriebes, der ganz in den Händen des Klerus lag, war eine starke Einwirkung der neuen Philosophie auf die spekulative Ausgestaltung der Theologie selbstverständlich. Als Wissenschaft von dem Offenbarungsinhalt wurde die Theologie dem Range nach der Philosophie, der Wissenschaft von den Vernunftwahrheiten, übergeordnet. Die Philosophie sollte aber zur Entwicklung und Begründung des Offenbarungsinhaltes und zur systematischen Darstellung desselben dienen. Unter diesem Gesichtspunkte galt auch jetzt die Philosophie als ancilla theologiae, ohne daß damit die Absicht der Geringschätzung verbunden wäre. Der adäquateste Ausdruck der Verschmelzung der aristotelischen Philosophie mit der Theologie sind die großartigen Summae theologiae, die im 13. Jahrhundert entstanden, in denen zugleich das systematische Streben dieser Zeit seinen Höhepunkt erreichte.

d) Schwierigkeiten. — Diese Entwicklung vollzog sich nicht ohne mancherlei Schwierigkeiten. Die Fülle neuer Gedanken, die so plötzlich sich über das Abendland ergoß, mochte manche Geister für den Anfang verwirren, einzelne aristotelische Lehren (z. B. von der Ewigkeit der Welt) widersprachen direkt dem Glauben, und der Neuplatonismus der Araber ließ den Gegensatz noch größer erscheinen. Aus solchen

Gründen erfolgte schon 1210 durch ein Provinzialkonzil in Paris ein Verbot der naturphilosophischen Bücher des Aristoteles und ihrer Kommentare für den Unterricht zu Paris. 1215 wurde dasselbe durch den päpstlichen Legaten erneuert. Bald lernten aber die Gelehrten selbst Irrtum und Wahrheit besser von einander scheiden, und damit trat Milderung der Verbote ein, die schließlich zur faktischen Unwirksamkeit derselben führte, so daß seit 1255 der öffentliche Unterricht über alle Schriften des Aristoteles durch die Pariser Universität offiziell angeordnet und von den angesehensten kirchlichen Lehrern erteilt wurde. Damit war die Herrschaft des Aristotelismus in den christlichen Schulen entschieden, ohne daß dadurch die früheren philosophischen Gedankenrichtungen vollständig verdrängt worden wären.

e) Einteilung. — Die Denker dringen zunächst nur allmählich in die weite und doch so wohlgefügte Gedankenwelt des Aristoteles ein. Daher treten aristotelische Gedanken und Formulierungen anfangs in Verbindung mit den seither herrschenden augustinisch-platonischen Lehren auf, wobei oft die alte Lehre das Übergewicht bewahrt, hin und wieder auch in bewußten Gegensatz zur ganzen neuen Philosophie tritt; später wird das Verhältnis umgekehrt, sodaß die augustinisch-platonischen Gedanken verdrängt werden oder sich eine Umbiegung zu Gunsten der aristotelischen Auffassung müssen gefallen lassen. Daneben gehen Strömungen, die von der spezifischen Eigenart des arabischen Aristotelismus getragen sind. Die verschiedenen Richtungen lassen sich in folgende Gruppen zusammenstellen: 1. Die erste Aufnahme der neuen Literatur. 2. Der Augustinismus bei Lehrern a) aus dem Weltklerus, b) in der älteren Franziskanerschule, c) in der älteren Dominikanerschule. 3. Der Aristotelismus bei Albert d. Gr. und Thomas v. Aquin. 4. Anhänger und Gegner des thomistischen Aristotelismus. 5. Der lateinische Averroismus. 6. Der Skotismus. 7. Sondererscheinungen.

I. Die erste Aufnahme der neuen Literatur.

Seither war die mittelalterliche Philosophie hauptsächlich durch augustinisch-platonische Ideen bestimmt. Damit trafen nun die peripatetischen Lehren samt neuplatonisch-arabischen Spekulationen zusammen. Es ist begreiflich, daß nicht von Anfang an diese verschiedenen Gedankenwelten scharf auseinander gehalten, sondern vielfach einander fremde Lehrstücke innerlich unverbunden nebeneinander gestellt wurden. Das tritt mehr oder weniger bei allen Früharistotelikern dieser Zeit zutage.

Dominikus Gundissalinus, um die Mitte des 12. Jahrhunderts Archidiakon von Segovia, hat neben seiner Übersetzertätigkeit auch selbst mehrere Schriften verfaßt. (De divisione philosophiae, De anima, De immortalitate animae, De unitate, De processione

mundi). Sie tragen neuplatonisch-aristotelischen Charakter und sind so stark von den arabisch-jüdischen Autoren (abgesehen von deren Pantheismus) beeinflußt, daß man sie mit Recht als Kompilationen aus deren Schriften bezeichnet hat. Sie haben weitgehenden Einfluß geübt.

Nach G. geht die Welt durch Schöpfung aus Gott hervor in den Stufen der Intelligenz, der Seele und der Körperwelt. Besonders hervorgehoben sei die Lehre von der Zusammengesetztheit alles geschaffenen Seins, auch des geistigen, aus Materie und Form (nach Avencebrol). Die Seelen werden durch Engel aus der geistigen Materie geschaffen. Die Schrift über die Unsterblichkeit der Seele bringt die Grundgedanken fast aller Argumente der späteren Scholastiker, von denen sie vielfach benutzt wurde.

II. Der Augustinismus.

Langsam und nicht überall so vollständig wie bei Gundissalinus fanden die aristotelischen Lehren außerhalb des Übersetzerkreises Anklang und Aufnahme. Von manchen Scholastikern wurden nur einzelne Gedanken herübergenommen, ohne seitherige, vor allem an Augustinus sich lehnende Lehren aufzugeben. Man bezeichnet seit kurzem diese Richtung als Augustinismus. Die charakteristischen, den Augustinismus der älteren Franziskanerschule (und der ganzen Richtung) kennzeichnenden Lehren stellt M. Baumgartner in folgenden Punkten zusammen:[1] Die Lehre von der geistigen Materie, von den rationes seminales (der keimhaften Anlage aller Formen und damit der verschiedenen Dinge in der Materie), von der Pluralität der Formen (besonders im Menschen), von der Erkenntnis im ungeschaffenen Licht, von der direkten Erkenntnis des Einzelnen durch den Intellekt, von der unmittelbaren, intuitiven Erkenntnis der Seele durch ihre Wesenheit, von der substanziellen Identität der Seelenkräfte mit der Seele und die Zustimmung zum ontologischen Gottesbeweis Anselms von Canterbury. Auch der Primat des Willens, die höhere Bewertung desselben über den Intellekt kann als spezifische These dieser Richtung bezeichnet werden. Nicht alle diese Punkte werden unterschiedslos von jedem Lehrer vertreten, den man als Anhänger des Augustinismus nennt, da dieser Name nur das Übergewicht augustinisch-orientierter Denkweise inmitten einer fortschreitenden Entwicklung und Beeinflussung durch neue (peripatetische) Ideen bezeichnen soll.

a) Vertreter des Augustinismus im Weltklerus.

Unter den Pariser Lehrern aus dem Weltklerus ist aus dieser Entwicklungszeit neben Wilhelm von Auxerre († 1232), dem Ver-

[1] Überweg-Baumgartner a. a. O. S. 432.

fasser einer Summa super quatuor libros sententiarum (Summa aurea), besonders Wilhelm von Auvergne zu nennen.

Wilhelm von Auvergne (auch W. v. Paris genannt, gest. 1249 als Bischof von Paris) kennt als einer der ersten außerhalb Spaniens die neue philosophische Literatur. Die Schrift Gundissalins De immortalitate animae hat er in einer Überarbeitung fast vollständig übernommen. Außerdem schrieb er De trinitate, De anima und De universo. In der letztgenannten Schrift bekämpft er vielfach Lehren der arabischen Philosophen, während er anderseits Avencebrol sehr hoch schätzt. Trotz der Aufnahme mancher aristotelischen Elemente (z. B. der Unterscheidung von Akt und Potenz, der aristotelischen Definition der Seele u. a.) bleibt Wilhelm der gesamten seitherigen Lehre treu. Er hat mit größerem Nachdruck als seine scholastischen Vorgänger sich der Frage nach dem Ursprung unserer Erkenntnis zugewandt. Er bleibt hier bei der Augustinischen Erklärung. Sich selbst und ihre wesentlichen Eigenschaften erkennt die Seele unmittelbar in den Bewußtseinsvorgängen. Die Grundprinzipien aller Erkenntnis erfaßt sie durch besondere göttliche Erleuchtung. Die Begriffe der Außendinge bildet die Seele auf Grund äußerer Anregung durch die Sinne aus eigenem Vermögen. Den tätigen Verstand im Sinne des Aristoteles resp. den allgemeinen, gesondert existierenden Intellekt der arabischen Philosophen und die Abstraktion der Begriffe von den Sinnenbildern lehnt er ab; dagegen nimmt er mit den Aristotelikern für die sinnliche Erkenntnis eine durch den äußeren Reiz vermittelte sinnliche Erkenntnisform an. Auch in seinen Gottesbeweisen hält sich Wilhelm mehr an die augustinische Gedankenreihe; dazu führt er einen dem Anselmianischen ontologischen ähnlichen Beweis an. Das kontingente Sein mancher Dinge zeigt, daß sie nicht per essentiam, sondern nur per participationem, nicht wesentlich, sondern nur abgeleitet das Sein besitzen. Sie weisen darum hin auf ein wesentlich Seiendes, ens per essentiam, Gott. Ihre Schöpfung setzt aber nicht das Dasein einer ewigen Materie voraus, da auch diese ein Sein neben Gott und damit ein abgeleitetes Sein wäre.

Die göttliche Macht muß als die vollkommenste gedacht werden und daher als freiwirkende Kraft. Darum ist der Hervorgang der Dinge aus dem Denken Gottes allein (neuplatonisch-arabisch) abzulehnen. Ohne den göttlichen Willen keine Schöpfung. Desgleichen ist die (neuplatonisch-arabische) Behauptung falsch, aus Gott gehe unmittelbar bloß die erste Intelligenz hervor, die Vielheit der Dinge dagegen erst mittelbar durch jene; denn die Ideen der Dinge sind in gleicher Weise in Gott enthalten; er kann daher auch alles unmittelbar schaffen. Mit dem gleichen Grunde wendet sich Wilhelm auch

gegen die Beschränkung der göttlichen *Vorsehung* auf das Allgemeine, wie sie von den Arabern gelehrt wurde. Wenn Gott, sagt er, die Dinge mit Erkenntnis und Freiheit geschaffen hat, dann kann unmöglich etwas, und wenn es auch das Geringste wäre, der Erkenntnis und Fürsorge Gottes entzogen sein.

b) Augustinismus in den Ordensschulen.

An der Entwicklung der Scholastik im 13. Jahrhundert nehmen die neugegründeten Orden der *Franziskaner* und *Dominikaner* hervorragendsten Anteil. Es lag in der Natur der Verhältnisse, daß auch ihre ersten Vertreter an der seitherigen, augustinisch orientierten Doktrin festhielten und aristotelische Gedanken nur soweit aufzunehmen geneigt waren, als sie in jene sich einfügen wollten; später stellten sie, Dominikaner und Franziskaner, die klassischen Vertreter des eigentlichen scholastischen Peripatetismus. So ist die ältere Franziskanerschule von der jüngeren, durch Duns Skotus begründeten, zu unterscheiden, und eine ältere Richtung bei den Dominikanern von dem durch Albert d. Gr. und Thomas von Aquin festbegründeten Aristotelismus.

α) Die ältere Franziskanerschule.

1. *Alexander von Hales* (geb. zwischen 1170 und 1180; gest. 1245). — Bei seinem Eintritt in den Franziskanerorden (wahrscheinlich um 1230) war Alexander (erzogen im Franziskanerkloster zu Hales in England) schon Lehrer an der Pariser Universität und hatte dann als erster den Lehrstuhl des Ordens daselbst inne. Seine philosophischen Lehren sind im Zusammenhang mit seiner Theologie dargestellt in seiner umfangreichen Summa universae theologiae. Nach dem Vorbild Peters des Lombarden handelt er in 4 Teilen von Gott, den Geschöpfen, der Erlösung und den Sakramenten. Seine Methode ist die seit Abälard üblich gewordene, eigentümlich scholastische Darstellungsweise: Kennzeichnung des Problems oder der Kontroverse in Für und Wider, eigene Lösung, Antwort auf die Gegengründe. Er kennt die gesamte aristotelische Philosophie. Aber augustinische und aristotelische Gedanken treten auch bei ihm noch ohne volle organische Verbindung neben einander auf.

Gottes Dasein wird aus seiner Schöpfung abgeleitet. Doch läßt Alexander auch den Beweis des hl. Anselm gelten. Gott ist die *vorbildliche*, wirkende und Zweckursache aller Dinge. Die *Geschöpfe* sind ausnahmslos *mehrfach zusammengesetzt*: aus Dasein und Wesenheit, aus Materie und Form. Doch ist die geistige Materie unveränderlich und unteilbar. In der *Psychologie* folgt er teils Augustinus (Erkenntnis der Wesenheiten und Grundprinzipien in Gott

resp. durch göttliche Erleuchtung), teils Aristoteles (Definition der Seele, jedoch mit Hervorhebung ihrer Selbständigkeit, Erkenntnis der Körper durch Abstraktion), teils sucht er beide zu vereinigen (Verhältnis von Leib und Seele, die Deutung des tätigen Verstandes, den er neben dem passiven in der Seele annimmt, als das geistige Licht, durch das Gott uns erleuchtet).

Der erste Lehrer des Franziskanerordens hat auf die Anschauungen seiner Ordensbrüder starken Einfluß ausgeübt. Die Wertschätzung hat ihm die Ehrentitel Doctor irrefragabilis und theologorum monarcha gegeben. —

2. Sein Schüler und Nachfolger im Lehramte war Johannes von Rupella (um 1200—1245), der wie sein Lehrer die Zusammensetzung alles geschöpflichen Seins aus Wesenheit und Dasein lehrt, dagegen eine geistige Materie bestreitet.

3. Bonaventura. — Die überragendste Erscheinung der älteren Franziskanerschule ist der hl. Bonaventura, der Doctor seraphicus und Freund des hl. Thomas von Aquin.

Johannes Fidanza, wie er mit Familiennamen hieß, 1221 zu Bagnorea in Toskana geboren, trat jung in den Franziskanerorden ein; seine Studien vollendete er in Paris unter Alexander von Hales, den er seinen Vater und Lehrer nennt; 1248 wurde er selbst Lehrer in Paris, schon 1257 wurde er, erst 36 Jahre alt, Ordensgeneral und damit der wissenschaftlichen Tätigkeit fast gänzlich entzogen, 1273 zum Kardinal erhoben, leitete er 1274 das Konzil von Lyon, woselbst er im gleichen Jahre starb; 1482 wurde er kanonisiert, 1587 zum Kirchenlehrer erhoben.

Bonaventura ist gleich hervorragend als Scholastiker und Mystiker.

Er kennt Aristoteles, ist aber bewußter Vertreter der traditionellen Richtung. Innere Geistesverwandtschaft mit Augustinus und angeborene Vorliebe seiner konzilianten Natur für die sententia communis wiesen ihn auf diesen Weg.

Von seinen Werken, die 1882—1902 zu Quaracchi in 10 Bänden herausgegeben wurden, seien genannt: Commentarii in quatuor libros sententiarum P. Lombardi, Quaestiones disputatae, Briviloquium, Itinerarium mentis in Deum, De reductione artium ad theologiam. Aus seinen mystischen Schriften: Soliloquium, De triplici via, Lignum vitae.

Erkenntnislehre und Psychologie. — Subjektiv gegebene (aprioristische) und Erfahrungsmomente schaffen vereint unsere Erkenntnis. Sich selbst erkennt die Seele unmittelbar, nicht in einem abstrakten Bilde; aber die Begriffe der Körper bilden wir durch Abstraktion vom Sinnenbilde. Auch die Grundprinzipien werden mit Hilfe der Abstraktion und Erfahrung erworben; dennoch nennt er sie angeboren, weil sie in ihrer Evidenz nur durch ein angeborenes

Licht, das naturale iudicatorium, erkannt werden. Überhaupt ist sichere, unwandelbare Wahrheit nur durch die Verbindung mit der absoluten Wahrheit, mit Gott, in dem inneren Lichte möglich, auch wenn der Gegenstand uns durch Abstraktion aus der Erfahrung gegeben wird. Die Seele besteht aus Materie und Form. Dennoch ist sie quantitativ einfach, ohne Ausdehnung. Auch ihrer Unsterblichkeit steht die Zusammensetzung nicht entgegen, weil die spirituelle Materie substantiell unveränderlich, notwendig mit der gleichen Form verbunden ist. Zwischen der Seele und ihren Kräften, die aus ihr hervorgehen (egrediuntur ab anima), besteht eine gewisse Verschiedenheit (non sunt idem per essentiam), doch sind sie der Seele „konsubstantial".

Kosmologie. — In der Zeit hat Gott die Welt geschaffen; Schöpfung aus nichts und anfangsloses Dasein widersprechen sich. Alles geschaffene Sein ist zusammengesetzt aus Wesenheit und Dasein und aus Materie und Form. Die Materie ist an sich reine Potenz ohne jede Form oder Bestimmung, daher in allen Wesen die gleiche. Erst mit der Form vereint wird sie geistig oder körperlich, und in letzterem Fall entweder substanziell unveränderlich (die Himmelskörper) oder veränderlich (die irdische „sublunarische" Welt).

In der Materie liegen keimhaft die Formen (rationes seminales) veranlagt. Woher sollten sonst bei substanzieller Verwandlung die neuen Formen kommen! Mehrere Formen können in einem Wesen einander übergeordnet sein.

Das Individuationsprinzip liegt in Materie und Form zugleich, die zusammen ein Ding zu „diesem Etwas" machen.

Gotteserkenntnis. — Wir erkennen Gott als den unveränderlichen Schöpfer der veränderlichen Natur und ihrer Ordnung. Außerdem erfassen wir ihn aber auch unmittelbar in unserer Seele als die unveränderliche Wahrheit, in der wir alle Wahrheit schauen. Bei Besprechung des Anselmianischen Beweises hebt Bonaventura hervor, daß ein positiver Begriff vom Wesen Gottes auch die Existenz enthalte. Durch außerordentliche Begnadigung kann die Seele zu vollkommener Schauung erhoben werden.

Mystik. — In seinen mystischen Darlegungen folgt Bonaventura den Viktorinern. Die Kontemplation, so lehrt er, muß den gleichen Weg einschlagen, wie unsere Erkenntnis überhaupt; sie muß vom Geschöpflichen ausgehen und auf dieser Leiter sich zu Gott erheben. Das Geschöpfliche ist aber geteilt in die körperliche und geistige Welt. Dort offenbart sich die Spur, hier das Bild Gottes. In drei Hauptstufen schreitet nun die Kontemplation fort: wir müssen zuerst in die körperliche Welt hinaustreten, um in ihr quasi in vestigio Gott zu sehen; dann müssen wir in uns selbst zurückkehren, um Gott in unserer

Seele quasi in imagine zu betrachten, und endlich müssen wir unseren Blick unmittelbar auf Gott richten, um ihn in sich selbst zu schauen.

Bei ähnlichen Ausdrücken, wie Augustinus sie zur Schilderung des Schauens Gottes gebraucht, ist Bonaventura ebenso wie dieser frei von ontologistischer Auffassung.

Als höchste Blüte der Kontemplation betrachtet auch der „Fürst der Mystiker" (Leo XIII.) die Ekstase. Hier wird der Geist sich selbst entrückt. Da entschlägt er sich aller sinnlichen und intellektuellen Erkenntnis, erhebt sich über alles Seiende und Nichtseiende, und indem er damit in den Stand bewußten Nichtwissens (ignorantia docta) eintritt, ist er ganz in die Betrachtung jener göttlichen Einheit versunken, die über allem Sein und über allem Wissen steht. Es entzündet sich in ihm jene Flamme der Liebe, die die Eigenheit aufhebt und den Geist dem Affekt nach ganz mit Gott vereinigt. —

4. Bonaventuras Schüler und Ordensbrüder sind treue Anhänger seiner Lehre. Sie unterscheiden sich von ihm in schärferer, polemischer Stellungnahme gegen den Aristotelismus zugunsten des Augustinismus. Genannt seien Matthäus ab Aquasparta († 1302 als Kardinal), Johannes Peckham, zuerst in Paris, dann in Oxford Lehrer († 1292 als Erzbischof von Canterbury), Wilhelm de la Mare († 1298), der gegen Thomas von Aquin das Correctorium fratris Thomae schrieb. Auch Petrus Johannis Olivi (1248—1298) gehört der Schule Bonaventuras an; ebenso Richard von Middletown († nach 1300), der freilich weniger streng an der Tradition der Schule festhielt. — Der erste Franziskanerlehrer an der Oxforder Universität war Adam von Marsh († 1258). —

β) Die ältere Dominikanerschule.

Schon vor den Franziskanern hatten die Dominikaner an der Pariser Universität eine Lehrkanzel erhalten, die Roland von Cremona († 1250) inne hatte; 1231 erlangten sie noch einen zweiten Lehrstuhl, den Johannes von St. Gilles (von St. Aegidio) einnahm; weiter wirkten in Paris als Dominikanerlehrer Hugo von St. Cher und Peter von Tarantaise, der spätere Papst Innozenz V. († 1276). Sie alle gehören der traditionellen, augustinischen Richtung an. Die Titel der Schriften Peters von Tarantaise zeigen, welche Probleme hauptsächlich Gegenstand der Erörterung waren: De unitate formae, De materia coeli, De aeternitate mundi, De intellectu et voluntate.

Der bedeutendste Dominikaner dieser Richtung in Oxford, Robert Kilwardby († 1279 als Erzbischof von Canterbury), verbindet mit der Verteidigung der alten Lehren die energische Bekämpfung

der neuen. In gleicher Weise ist ebenfalls in Oxford Richard Fitsacre († 1248) tätig gewesen.

Erwähnt sei hier auch der Dominikaner Vinzenz von Beauvais († 1264), der Verfasser des größten enzyklopädischen Werkes des Mittelalters unter dem Titel Speculum mit den drei Teilen Speculum doctrinale, historiale und naturale, denen später von anderer Hand ein vierter Teil, Speculum morale, beigefügt wurde.

III. Der Aristotelismus bei Albert d. Gr. und Thomas v. Aquin.

Die seither besprochenen Gelehrten des XIII. Jahrhunderts kannten wohl die aristotelische Literatur und haben aristotelische Gedanken in ihren Schriften zum Teil sogar in ziemlich ausgedehntem Maße verwertet; doch die Grundrichtung war platonisch-augustinisch. Ganz anders ist das Verhältnis der beiden bedeutendsten Scholastiker des Dominikanerordens und des Mittelalters überhaupt, Albert und Thomas, zum Aristotelismus. Sie machen ihn in allen wesentlichen Stücken zur Grundlage und beherrschenden Hauptrichtung ihrer Spekulation. Gewiß ist auch ihnen Augustinus eine sehr gewichtige Autorität, auch in philosophischen Fragen; aber wo augustinische und aristotelische Gedanken sich unvereinbar gegenüberstehen, gewinnt die aristotelische Auffassung das Übergewicht. Albert hat das Werk der vollständigen Aufnahme der von den arabisch-neuplatonischen Zutaten nach Möglichkeit gereinigten aristotelischen Philosophie und ihre Verschmelzung mit dem christlichen Denken mit staunenswertem Fleiß und Talent inauguriert, sein Schüler Thomas hat die Arbeit des Lehrers weitergeführt bis zu einem Grade seltener Vollendung und systematischer Geschlossenheit.

a. Albert der Große.

Aus der Literatur: G. v. Hertling, Albertus Magnus 1880. — A. Schneider, Die Psychologie Alberts d. Gr. nach den Quellen dargestellt. (Beitr. zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. 1903 u. 1906.) —

1. Geboren zu Lauingen in Schwaben (1193, nach anderen 1206) aus dem Geschlechte der Grafen von Bollstädt, machte Albert seine Studien zu Padua und trat hier in den Dominikanerorden. Er lehrte dann zu Köln, zu Paris und wieder zu Köln mit ungeheuerem Erfolge und unbestrittenem Ansehen. Seine Werke umfassen in der Ausgabe von Jammy (1651) 21 Foliobände, in der neuesten Ausgabe von Borgnet (1890 ff.) 38 Quartbände. Es sind vor allem Kommentare resp. Paraphrasen mit ergänzenden Zusätzen zu fast allen aristotelischen Schriften in Logik, Physik, Mathematik, Metaphysik und Ethik. Dazu kommen kleine eigene Abhandlungen (De natura et origine animae; De unitate intellectus contra averroistas u. a.) und theologische und aszetische

Werke, darunter ein Kommentar zu den Schriften des Areopagiten, zu dem liber sententiarum des Petrus Lombardus, die Summa theologiae und die Summa de creaturis.

2. Charakter seiner Philosophie. — Albert hat sein Ziel, die aristotelische Philosophie seinen Zeitgenossen zugänglich zu machen, vor allem durch diese seine ausgedehnte schriftstellerische Tätigkeit erreicht und hat die sieghafte Renaissance des Peripatetismus im 13. Jahrhundert tatsächlich heraufgeführt. Bei dem fast unübersehbar reichen und mannigfachen Material, das Albert aus den aristotelischen, arabischen, platonischen, neuplatonischen und augustinisch-scholastischen Gedankenmassen für die verschiedensten Gebiete des Forschens zusammenhäufte, ist keine vollkommene innere Ausgeglichenheit des Ganzen in einem einheitlich gefügten Systembau zu erwarten; das ging über die Kraft eines Mannes hinaus. Daher finden sich trotz der peripatetischen Denkweise auch Einflüsse und Elemente der übrigen Richtungen in seinen Ausführungen z. B. in der Annahme der rationes seminales in der Materie und der Vereinbarkeit mehrerer Formen in einem Dinge.

Im Anschluß an die Paraphrasierung der naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles hat Albert auch die Notwendigkeit der experimentellen Beobachtung hervorgehoben und selbständige Forschungen auf diesem Gebiete, besonders aus der Pflanzenkunde, niedergelegt. Er ist anerkanntermaßen ein für seine Zeit hervorragender Forscher gewesen, der seine Zeitgenossen in naturwissenschaftlichem Wissen und Können weit übertrifft. Dagegen fehlt ihm ein genaues historisches Wissen auch in der Philosophie.

Das Gebiet des Glaubens und des Wissens scheidet Albert schärfer von einander als manche frühere Scholastiker. Die Glaubensgeheimnisse können nicht durch Vernunftschlüsse erwiesen werden.

3. In Psychologie und Erkenntnislehre verbindet er aristotelische und augustinische Elemente, faßt die Seele als Lebensprinzip des Körpers, aber auch als eine den Körper beherrschende Substanz, nimmt den aristotelischen aktiven Intellekt an, aber auch die besondere Erleuchtung durch das göttliche Wahrheitslicht. Die arabische Lehre von dem allen Menschen gemeinsamen aktiven Intellekt bekämpft Albert in der Schrift gegen die Averroisten.

4. Aus seiner Lehre von Gott sei der Beweis hervorgehoben, den Albert für das Dasein Gottes aus der Notwendigkeit führt, ein Erstes und zwar als erste Ursache oder ersten Grund anzunehmen. Alles, was in der Welt ist, ist entweder körperlich oder unkörperlich. Das Körperliche kann nicht das Erste sein, denn es ist zusammengesetzt, und das Zusammengesetzte setzt das Einfache voraus. Aber auch nicht jegliches geistige Wesen kann das Erste sein. Alles Geistige ist nämlich

entweder veränderlich oder unveränderlich. Das Veränderliche aber ist als solches in Potenz gegenüber einem Höheren, das die Ursache seiner Veränderung ist. Daraus folgt, daß ein Veränderliches gleichfalls nicht das Erste sein kann. Nun sind aber die Menschenseele sowohl als auch die Engel, obgleich unkörperlich, doch veränderlich. Folglich kann keines von beiden das Erste sein. Vielmehr muß über beiden noch eine höhere, nicht bloß unkörperliche, sondern auch unveränderliche Natur stehen und diese muß das Erste sein. Diese Natur nennen wir Gott.

Gott muß notwendig auch als Intelligenz gefaßt werden. Denn was von der Materie getrennt ist, das kann nur intelligent sein. Aber nicht als möglicher Verstand ist Gott zu denken; denn der mögliche Verstand wird in der Erkenntnis alles, während doch Gott in keiner Beziehung etwas werden kann, weil er alles, was er ist und sein kann, wirklich ist. Gott muß daher gedacht werden als tätiger Verstand, und da er die Ursache von allem ist, so ist er zu fassen als der allgemein tätige Verstand (intellectus universaliter agens), von dem alle Intelligenzen ebenso wie alle Formen ausgehen.

Ferner ist Gott absoluter Wille. Es ist falsch, wenn die Peripatetiker ihm den Willen absprechen. Der Begriff des Willens kann in dreifachem Sinn genommen werden: einmal als ein im Verstand begründetes Verlangen nach etwas, was man nicht besitzt, aber doch zu besitzen sucht; dann als unbewegliches Wohlgefallen an einem höchsten Gut, das man besitzt; und endlich als jene freie bewegende Kraft des Geistes, wodurch sich dieser zu all seinem Tun und Lassen selbst bestimmt. Im ersten Sinn nun kann Gott allerdings ein Wille nicht beigelegt werden, wohl aber im zweiten und dritten Sinn.

5. Die Welt kann nicht ewig, nicht anfanglos sein. Wenn man, sagt Albert, die peripatetischen Beweise für die Ewigkeit der Welt näher betrachtet, so beweisen sie im Grunde nichts anderes, als daß die Welt und die Bewegung in ihr nicht angefangen haben könne durch natürliches Werden. Und das muß man allerdings zugeben; denn die Welt ist nicht durch eine natürliche Ursache ins Dasein getreten, sondern durch Kreation. Ist aber die Welt geschaffen, so hat sie einen Anfang gehabt. Denn in dem Begriff der Schöpfung aus nichts hat dieses „aus nichts" nicht bloß die Bedeutung, daß kein Substrat vorhanden war, woraus die Welt gebildet wurde, sondern es bedeutet auch, daß vor der Schöpfung nichts, kein Sein, keine Dauer, keine Zeit war; es schließt also auch den Begriff des „nach nichts" in sich. Verhält es sich aber also, dann ist der Anfang von der Welt gar nicht hinwegzudenken. Doch will Albert mit solchen Gründen die Frage nach der Zeitlichkeit der Welt nicht evident beweisen; ihre Lösung kann nur der Glaube geben, nicht die Philosophie. —

6. Aus den Schülern Alberts, Albertisten, seien genannt Ulrich von Straßburg († 1277) und Hugo von Straßburg. Die vollkommene Durchdringung und Ausgestaltung des von Albert gesammelten philosophischen Materials blieb seinem Lieblingsschüler Thomas von Aquin vorbehalten, der sich zudem gegenüber dem Universalismus Alberts in dem Umfang seines Forschens mehr Beschränkung auferlegen mußte, um dafür dann freilich auch mehr innere Einheit, systematischen Zusammenschluß und konsequente Fortführung aristotelischer Gedanken zu erreichen.

b. Thomas von Aquin.

Aus der Literatur außer den oben zitierten Werken: M. Baumgartner, Thomas v. A (E. v. Aster, Große Denker I.) 1911. — J. A. Endres, Thomas v. A. (Sammlung: Weltgeschichte in Charakterbild.) 1910. — M. Grabmann, Thomas v. A. (Sammlung Kösel). 1912.

1. Leben. — Thomas ist geboren i. J. 1225 (oder 1227) zu Roccasecca bei Neapel als Sohn des Grafen Landulf von Aquino. Er erhielt seine erste Bildung zu Montecasino und Neapel. 1243 trat er in den Dominikanerorden. Zu Paris und Köln setzte er seine Studien unter der Leitung Alberts des Großen fort. Nach Vollendung derselben (1252) begann er seine Lehrtätigkeit an der Pariser Universität, wo er zunächst bis 1260 blieb; 1261—1264 weilte er als Theologe am Hofe Urbans IV. zu Orvieto und Viterbo; dann war er kurze Zeit Lehrer an der Ordensschule zu Rom, von wo er 1268 zu einem zweiten Aufenthalte nach Paris zurückkehrte; die beiden letzten Lebensjahre lehrte er in Neapel. Auf der Reise zu dem 2. Konzil von Lyon starb er in der Zisterzienserabtei Fossanuova am 7. März 1274. Im Jahre 1323 wurde er kanonisiert, 1567 zum Kirchenlehrer erklärt. Die Nachwelt ehrte ihn durch den Beinamen Doctor angelicus.

2. Schriften. — Die Werke des hl. Thomas füllen in der römischen Ausgabe von 1570 achtzehn Foliobände. Die ersten fünf Bände enthalten Kommentare zu Aristoteles und einige kleinere philosophische Schriften. Dann folgen die selbständigen philosophischen und theologischen Schriften: der große Kommentar zum Lombarden, die Quaestiones disputatae (De potentia Dei, De malo, De spiritualibus creaturis, De anima, De virtutibus, De veritate), Quaestiones quodlibetales,[1]) die Summa contra gentiles und die Summa theologica. Daran reihen sich die exegetischen Schriften und die Opuscula. Die wichtigsten Werke sind unstreitig die Summa contra gentiles und die Summa theologica. Erstere ist eine Apologetik gegen die Ungläubigen, letztere eine spekulative Theologie, die unvollendet geblieben ist; das Supplementum zum 3. Teil hat Reginald von Piperno hinzugefügt. Von den kleineren Schriften seien noch genannt: De mixtione elementorum, De motu cordis, De ente et essentia, De aeternitate mundi und De unitate intellectus contra averroistas.

3. Bedeutung. — In Thomas erreicht die Scholastik ihren Höhepunkt. Die Momente, die ihn als solchen erscheinen lassen, sind:

1) Siehe oben S. 165.

a) Die Herausarbeitung des ganzen und von neuplatonischen und arabischen Zutaten befreiten Aristotelismus durch gewissenhafte Kommentierungsarbeit; b) die Verschmelzung von aristotelischer Philosophie, platonisch-augustinischer Spekulation (und christlicher Glaubenslehre) zu einem organisch gegliederten System (mit aristotelischem Grundcharakter) von einheitlicher Geschlossenheit, vollkommener Harmonie und konsequentester Durchführung der Grundgedanken; c) Klarheit und Präzision der Gedanken und der Darstellung.

Wir geben im folgenden eine kurze Übersicht über die Hauptpunkte seiner Lehre.

1. Wissen und Glauben.

Kein Scholastiker hat vorher die Begriffe des Wissens und Glaubens so scharf gefaßt und in ihrem richtigen Verhältnis erkannt wie der so klar denkende Thomas.

Die Vernunft hat ihr eignes Gebiet, lehrt er. Hier ist sie selbständig und fähig, aus eigner Kraft, auf Grund eigner, vor ihr selbst gerechtfertigter Erkenntnisprinzipien ein sicheres Wissen zu erringen. In diesem Gebiete liegen auch die Tatsachen, die den Glauben erst möglich machen, wie z. B. das Dasein Gottes. Die Offenbarung enthält zwei Klassen von Wahrheiten: die einen gehören zugleich dem Bereiche des natürlichen Wissens an (z. B. Unsterblichkeit der Seele) und können durch die Vernunft, das lumen naturale, erkannt werden. Daß solche Wahrheiten auch zugleich Gegenstand der Offenbarung und des Glaubens geworden sind, sieht Thomas wohl begründet in den mannigfachen Schwierigkeiten und Hindernissen, die dem Erkenntnisstreben eines Großteils der Menschheit sich entgegenstellen und eine frühzeitige, irrtums- und zweifelsfreie Erkenntnis wichtigster Lebenswahrheiten erschweren. Daneben enthält die Offenbarung eine zweite Reihe von Wahrheiten, besonders aus dem innersten Leben Gottes, welche die menschliche Vernunft von sich aus nicht zu erreichen und nicht zu durchdringen vermag. Sie sind nicht widervernünftig, aber übervernünftig (z. B. die göttliche Dreifaltigkeit). Für solche Wahrheiten, Geheimnisse, kann die Vernunft keinen Beweis führen. Sie kann den Sachverhalt nur so weit klären, daß sie scheinbare Widersprüche auflöst und zurückweist. Denn Widerspruch zwischen Wahrheit und Wahrheit kann es nicht geben; alle Wahrheit fließt im letzten Grunde aus der einen Quelle des einen göttlichen Wesens. Die Lehre von der doppelten Wahrheit, daß etwas philosophisch wahr und für den Glauben falsch sein könne oder umgekehrt, weist Thomas gegen den Averroismus entschieden zurück. Auch hier gilt der Grundsatz, daß die Gnade die Natur nicht aufhebt, sondern vervollkommnet.

Philosophie und Theologie sind also getrennte Wissenschaften. Grundlage der Theologie ist die Offenbarung, Grundlage der Philosophie die Erkenntnisprinzipien der Vernunft. Hierdurch unterscheiden sie sich auch dann, wenn sie beiden gemeinsame Wahrheiten behandeln. Die Philosophie mag der Theologie „dienen", indem sie die Voraussetzungen des Glaubens, die praeambula fidei, wohl begründet, philosophische Einwände gegen den Glauben als Mißverständnisse dartut, oder indem sie dem Theologen Analogien zur Erläuterung der geoffenbarten Mysterien darbietet und den spekulativen Ausbau der Glaubenslehren möglich macht.

2. Erkenntnislehre.

Die Erkenntnis besteht darin, daß in dem Erkennenden ein Bild des Erkannten entsteht. Dieses Bild heißt Erkenntnisform oder Spezies. Sie ist nicht das, was, sondern das, wodurch etwas erkannt wird, als formelles Prinzip der Erkenntnis des in ihm dargestellten Objektes. Wäre es anders, sagt Thomas, wäre die subjektive Denkform das Objekt unserer Erkenntnis, dann wäre jede objektive Wissenschaft unmöglich, ja der Unterschied zwischen Wahr und Falsch würde aufgehoben, da nur subjektive Bilder von jedem nach seiner Art erkannt würden. Erst durch nachfolgende Reflexion können wir auch die Spezies zum Gegenstand des Denkens machen.

Die Spezies ist entweder sinnliches oder intelligibles Abbild, je nachdem der Gegenstand durch den Sinn nach seiner äußeren Erscheinung oder durch den Verstand nach seiner an sich intelligiblen Wesenheit erkannt wird.

Wie kommt nun der Verstand zu solchen intelligiblen Bildern seiner Objekte? Die Seele findet dieselben nicht einfach in sich vor; es gibt keine angeborenen Ideen. Sie schaut sie auch nicht in den ewigen Ideen Gottes, wie die Anhänger des Augustinismus behaupteten. Der Verstand gewinnt vielmehr seine Begriffe letztlich durch Abstraktion von den Phantasiebildern: alle Erkenntnis des Geistes nimmt ihren Ausgang von der sinnlichen. Der Intellekt ist ursprünglich wie eine unbeschriebene Tafel (tabula rasa). Um den Übergang vom Sinnlichen zum Geistigen zu erklären, nimmt Thomas mit Aristoteles eine doppelte Seelenkraft an: den passiven und den aktiven Intellekt. Beide betrachtet Thomas im Gegensatz zum Averroismus als in der Seele selbst gelegen und im Gegensatz zum Augustinismus als von der Seelensubstanz real verschiedene Akzidenzien. Der tätige Intellekt „abstrahiert" aus dem Phantasiebild die allgemeine intelligible Wesenheit und schafft so ein geistiges Bild des Objektes. Er schafft es aber nicht erkennend, er ist nur die Kraft, die, ohne selbst zu erkennen, wie ein

geistiges Licht das Phantasiebild durchleuchtet und die in diesem verborgene Wesenheit hinüberspiegelt in den passiven Intellekt. Dadurch wird dieser in Stand gesetzt, den eigentlich erkennenden Akt zu vollziehen. In dieser Verbindung der geistigen Erkenntnis mit der sinnlichen und durch sie mit den Gegenständen unserer Erfahrung sieht Thomas die Objektivität unserer Erkenntnis verbürgt. So ist das primäre und direkte Objekt der intellektuellen Erkenntnis das Intelligible im Sinnlichen, die Wesenheit der körperlichen Dinge. Und zwar wird zunächst das Allgemeine erkannt, da der Intellekt ja gerade von der das Einzelding bedingenden Eigenart des Materiellen abstrahiert. Das Individuelle wird nur indirekt erkannt durch eine rückschauende Reflexion auf das Phantasiebild, von dem die Erkenntnis ihren Ausgang nahm. Nach der Analogie des primären Objektes, also der im Materiellen existierenden Wesenheit, denken wir auch alles Immaterielle; und stets wird unser geistiges Erkennen von entsprechenden Phantasiebildern begleitet. So ist es ja auch der im Materiellen existierenden, mit dem Leibe verbundenen Seele ganz entsprechend.

Die weitere Entfaltung des Verstandes ist die Vernunft als Vermögen des diskursiven Denkens; sie führt uns durch schließende Beweisführung von den Erfahrungsobjekten hinüber zum vollständig Transzendenten, zur Erkenntnis von Seele und Gott.

Die intellektuelle Erkenntnis schreitet vom allgemeinen zum besonderen fort, insofern die allgemeinsten Begriffe als die unbestimmtesten zuerst in unserem Verstand sind und erst durch diese der Fortgang zu den besonderen, bestimmten Begriffen ermöglicht ist. Man muß daher im Verstand eine natürliche Veranlagung dazu annehmen, daß er diese allgemeinsten Begriffe sogleich bildet, sobald er nur in Tätigkeit zu treten anfängt, und daß er in diesen dann zugleich die höchsten Prinzipien der diskursiven Erkenntnis, die sich auf sie aufbauen, in sich trägt. So erkennen wir die Wahrheit im Licht unserer Vernunft, d. h. in den Grundprinzipien der Erkenntnis, die in Kraft des Habitus der Prinzipien in uns sind. Gott aber ist das höchste objektive Prinzip unserer Erkenntnis, weil und insofern jene Grundprinzipien der Erkenntnis selbst wiederum ihren höchsten Grund in Gott haben. Gott selbst jedoch ist für uns nicht das Erst-, sondern vielmehr das Letzterkannte.

3. Ontologie.

a. Die Seinslehre geht aus von dem allgemeinsten, abstrakten Begriff des Seins. Er ist so allgemein, daß er nicht Gattungsbegriff sein kann, zu dem ein Artunterschied hinzutreten könnte, der nicht selbst wieder ein Sein wäre. So sind Substanz und Akzidenz vom Sein nur als besondere Modi desselben unterschieden. Substanz

ist das für sich Seiende, das, „dessen Natur es zukommt, nicht in einem anderen zu sein“. Dieses Für-sich-Seiende kann Subjekt oder Träger von Tätigkeiten, Veränderungen sein. Doch ist es das nicht notwendig, wie z. B. Gott, die höchste Substanz, nicht Träger solcher wechselnden Vorgänge ist. Das Akzidenz ist das Unselbständige, das, „dessen Natur es zukommt, in einem anderen zu sein“, ens in alio, ens entis, das Sein eines Seienden. Erste Substanz nennt Thomas mit Aristoteles das konkrete Einzelding, zweite Substanz die von jenem abstrahierte Wesenheit. Das selbständig für sich allein bestehende Einzelding bezeichnet Thomas als Suppositum, das vernünftige Suppositum als Person.

b. Alles Sein läßt sich mit Aristoteles betrachten unter dem Gegensatz von Potenz und Akt. Die Potenz ist das mögliche Sein, das veränderliche, bestimmbare. Akt ist das fertige, bestimmte Sein; es kann ein anderes bestimmen, vollenden. Das geschaffene Sein ist in vielfacher Weise zusammengesetzt aus Potenz und Akt, Gott allein ist reine Wirklichkeit, actus purus. So verhalten sich Wesenheit und Dasein, zwei real verschiedene Prinzipien jedes kontingenten Seienden, wie Potenz und Akt; so ist das Akzidenz ein Akt, eine Bestimmung der Substanz; so werden Wesenheit und Individualität aufgefaßt als Potenz und Akt; so bestehen die Körper aus Materie, der reinen Potenz, und substanzieller Form, dem entsprechenden Akt. Bei den geistigen Substanzen fehlt diese Zusammensetzung (Gegensatz zur Franziskanerschule). Der Terminus Form wird fast von gleich weiter Bedeutung wie Akt; es gibt substanzielle und akzidentelle Formen.

Manche substanzielle Formen sind in ihrer Existenz abhängig von der Materie (nichtsubsistent), andere können ohne Materie existieren (subsistente Formen). Damit sind auch die Faktoren der Veränderungen gegeben: die substanzielle Veränderung besteht im Wechsel der substanziellen Form des Körpers, indem eine Form verschwindet und eine andere an ihrer Statt die Urmaterie informiert, aktuiert; akzidentelle Veränderung bedeutet Kommen und Gehen von akzidenteller Form oder Bestimmung.

c. Materie und Form fallen auch unter den Begriff der Ursache als Material- und Formalursache, die durch Mitteilung ihrer selbst das Kompositum konstituieren. Dazu tritt die Wirkursache, die durch Tätigkeit ein Sein hervorbringt, und die Zweckursache, durch die jede Wirkursache in ihrer Tätigkeit bestimmt ist.

d. Die Materie ist wegen ihrer quantitativen Teilbarkeit (materia signata sc. quantitate) auch Prinzip der Individuation und macht die Vervielfältigung der gleichen Form möglich. Darum ist bei

reinen Formen eine Vervielfältigung ausgeschlossen; jedes einzelne Wesen ist zugleich die ganze Art oder Spezies.

e. In der Universalienfrage vertritt Thomas den aristotelischen gemäßigten Realismus. Abstrahiert man die einer Gesamtheit von Individuen gemeinsame Wesenheit von diesen und denkt man sie für sich, dann erhält man das Universale. Das Universale als solches, d. h. in seiner Allgemeinheit genommen, ist somit nur etwas Gedachtes und kann nur in einem Verstande sein. Sein Inhalt ist objektiv real, ist die Wesenheit einer Gesamtheit von Individuen, in denen sie einzeln existiert. Die Form der Universalität dagegen bekommt es durch das Denken. Im göttlichen Verstand geht das Universale, die Idee der Wesenheit, den Individuen voraus; im menschlichen dagegen folgt es diesen nach, da es von diesen erst abstrahiert werden muß. Das Universale ist somit in verschiedener Weise ante rem (in Gott), in re (in den Dingen als Einzelwesenheit) und post rem (in unserem Denken).

4. Kosmologie.

Thomas steht in empirischen naturwissenschaftlichen Fragen auf dem Standpunkt seiner Zeit; in seiner spekulativen Lehre von der Körperwelt nimmt er die aristotelische Doktrin, den Hylomorphismus, auf. Der Körper besteht aus zwei substanziellen Prinzipien, Materie und Form. Die Materie ist reine Potenz, die Form ihr Akt, durch den die Materie erst ein bestimmtes Sein erhält. Daher kann die Materie unmöglich ohne Form existieren; sie kann aber auch nur durch eine, nicht durch mehrere substanzielle Formen bestimmt werden. Nicht bloß das eigentümliche Sein, auch seine Aktivität und selbst seine Erkennbarkeit hat der Körper von der Form. Bei substanzieller Veränderung verschwindet die eine Form vollständig, eine andere tritt an ihre Stelle. Die neue Form wird durch eine auf den Körper einwirkende Substanz in Abhängigkeit von der Materie hervorgebracht (educitur e potentia materiae). — Eine geistige Materie lehnt Thomas gegen die Franziskanerschule ab.

Inbezug auf Ausdehnung, Raum und Zeit übernimmt Thomas die Auffassungen von Aristoteles, die er eingehender untersucht und weiterführt. Ebenso entlehnt er von ihm die Lehre von der Verschiedenheit der himmlischen unveränderlichen und der irdischen (sublunarischen) veränderlichen Materie. Die himmlische Materie ist einheitlich, die irdische setzt sich aus den vier Elementen (Feuer, Luft, Wasser, Erde) zusammen. Die Himmelskörper werden von Intelligenzen bewegt. Sie beeinflussen die irdischen Dinge.

5. Die thomistische Gottes- und Schöpfungslehre.

1. Gottesbeweise. — Es ist eine dreifache Erkenntnis Gottes zu unterscheiden: die Cognitio intuitiva, die Cognitio per fidem und die Cognitio per rationem. Die intuitive Erkenntnis ist uns für das künftige Leben vorbehalten; hienieden erkennen wir Gott nur durch den Glauben und durch die natürliche Vernunft. Der Satz: „Gott ist", ist zwar, objektiv genommen, eine Propositio per se nota, weil das Prädikat „seiend" im Subjekt wesentlich enthalten ist. Aber für uns (quoad nos) ist er keine Propositio per se nota. Er wäre es nur dann, wenn wir Gott per speciem propriam erkennen würden; denn dann würden wir unmittelbar erkennen, daß das Prädikat „seiend" in dem Begriff Gottes enthalten sei. Aber in diesem Fall müßte unsere Erkenntnis Gottes eine intuitive sein, und diese besitzen wir im gegenwärtigen Leben nicht. Für uns also ist der Satz: Deus existit, keine propositio per se nota; wir bedürfen vielmehr der Beweise für Gottes Dasein.

Aus dem bloßen Gottesbegriff können wir aber Gottes Dasein nicht erschließen. Der anselmische Beweis ist nichtig. Die Beweise für Gottes Dasein können nur aposteriorischer Natur sein, insofern wir nur aus den Werken Gottes auf sein Dasein schließen können. Und da sind es denn nun fünf Hauptbeweise, die Thomas für das Dasein Gottes erbringt. Der erste (ex motu) schließt von der Bewegung auf eine bewegende Ursache; der zweite (ex ratione causae efficientis) von dem Nichtaussichsein der Dinge auf eine aus sich seiende Ursache; der dritte (ex possibili et necessario) von der Zufälligkeit der Dinge auf ein notwendiges Wesen; der vierte (ex gradibus perfectionis) von den Graden der Vollkommenheit der Dinge auf ein höchst vollkommenes Wesen; der fünfte (ex gubernatione rerum) endlich von der durchgängigen Zweckmäßigkeit in der Natur und den Naturwesen auf eine höchste zwecksetzende, darum intelligente und wollende Ursache.

2. Gottes Wesen. — Auf Grund der angeführten Gottesbeweise erweitert Thomas den aristotelischen Gottesbegriff des ersten Bewegers durch die Begriffe der Aseität und der unendlichen Vollkommenheit. Als die erste Ursache ist Gott reine Aktualität ohne alle Potenzialität. Darum ist in ihm im Gegensatz zu allem Endlichen keine Zusammensetzung von Wesenheit und Dasein, von Substanz und Akzidenz; selbst jede bloß metaphysische Zusammensetzung ist ausgeschlossen. Alle Vollkommenheiten sind in Gott eins und dasselbe. Dennoch aber ist zwischen ihnen, wenn auch kein realer, so doch ein virtueller Unterschied anzunehmen. Denn wir können mit unserem Denken Gott nicht in der absolut einfachen Fülle seiner Vollkommenheit,

sondern nur dadurch erfassen, daß wir das, was in ihm eins ist, unterscheiden und ihn so bald nach dieser, bald nach jener Vollkommenheit denken. Tun wir aber dieses, dann fassen wir dabei Gott stets von einem anderen Gesichtspunkt auf. Dabei dürfen wir aber jene verschiedenen Vollkommenheiten in unserem Denken nicht als identisch oder synonym setzen, müssen sie vielmehr auseinander halten, was den virtuellen Unterschied ausmacht.

Alle unsere Erkenntnis vom Wesen Gottes bleibt unvollkommen, inadäquat, analog, weil wir den unendlichen Schöpfer in unseren nur aus dem Endlichen und Kontingenten geschöpften Begriffen nicht in seiner absoluten Vollkommenheit ganz und rein begreifen können. Nur indem wir zu den positiven Begriffen in ihrer höchsten Steigerung noch die Negation aller Unvollkommenheit im Endlichen hinzufügen, werden wir dem Wesen Gottes einigermaßen gerecht.

3. Gottes Erkennen. — Gott erkennt zuerst sich selbst und durch sich die außergöttlichen Dinge. Denn er erkennt sich als Ursache der letzteren; als solche könnte er sich aber nicht erkennen, wenn er nicht auch dasjenige erkännte, was er verursachen kann. So sind in Gott auch die Ideen der Dinge. Versteht man unter Idee das Musterbild, nach dem die Dinge geschaffen sind, so ist die göttliche Wesenheit selbst die Idee der Dinge, insofern sie nämlich durch diese Dinge nach außen nachahmbar und wirklich nachgeahmt ist. Indem Gott seine eigene Wesenheit erkennt, denkt er sie nicht bloß nach ihrem Ansichsein, sondern auch insofern sie nach außen durch geschöpfliche Dinge nachahmbar ist, und insofern er sie als solche denkt, ist sie die Idee der Dinge. Daher gibt es auch dem Wesen nach nur Eine Idee, weil die göttliche Wesenheit sowohl als auch das göttliche Denken nur Eines ist. Bloß eine beziehungsweise Vielheit der Ideen ist anzunehmen, insofern nämlich die göttliche Wesenheit in vielfacher und verschiedener Weise nachahmbar und nachgeahmt ist. (Exemplarismus.)

4. Gottes Wollen. — Gott ist wie absolute Intelligenz, so auch absoluter Wille. Der Wille ist die natürliche Folge der Intelligenz. Und wie Gott für sich selbst das Ersterkannte ist, so ist er auch das Erstgewollte. Erst in zweiter Linie will er auch anderes. Nur will Gott sich selbst notwendig, andere Dinge dagegen frei. Sich selbst als das unendliche Gut kann er nicht nichtwollen; andere Dinge dagegen will er frei, weil sie zum Zweck seiner absoluten Vollkommenheit und Seligkeit keineswegs notwendig sind. Will Gott aber andere Dinge frei, so muß er auch die Macht haben, sie hervorzubringen, und bringt er sie hervor, dann kann diese Hervorbringung — die Weltschöpfung — nur das Werk seiner absoluten Güte sein, die er in den Dingen zur Offenbarung zu bringen sucht. Daher der

Optimismus der geschaffenen Welt in dem Sinn, daß alles in der Welt in der vollkommensten Weise so geordnet ist, daß die göttliche Vollkommenheit in den Geschöpfen zur Offenbarung komme.

5. Die Schöpfung. — Nur das wesenhafte Sein Gottes besitzt Aseität, das kontingente Sein bedarf einer Ursache; es ist nur denkbar als Geschöpf des Absoluten. Der Begriff der Schöpfung schließt ein Dreifaches in sich. Fürs erste negiert er jede präexistierende Materie, woraus die Welt gebildet worden wäre. Damit tritt er dem extremen Dualismus Platons und Aristoteles' mit seiner Behauptung der ewigen Materie entgegen. Fürs zweite bringt die Schöpfung es mit sich, daß dem geschaffenen Wesen der Natur nach früher das Nichtsein als das Sein zukommt, d. h. daß das geschaffene Wesen an sich nicht ist, sondern von Gott das Sein erhält. Fürs dritte endlich ist damit ausgedrückt, daß das Geschöpfliche nicht bloß der Natur, sondern auch der Dauer nach auf das Nichts folgt, daß es also einen Anfang seines Daseins gehabt hat. Nach den beiden ersten Beziehungen nun läßt sich die Schöpfung der Welt durch die Vernunft erweisen. Ist nämlich Gott die erste Ursache alles Seins, dann können die Dinge ihr Sein nicht bloß zum Teil, müssen vielmehr ihr ganzes Sein, also das Sein nach Materie und Form, von Gott haben, d. h. sie müssen aus nichts geschaffen sein.

Das dritte Moment dagegen, daß nämlich die Welt einen Anfang genommen habe, läßt sich aus der Vernunft nicht erweisen; es ist ein Glaubensartikel. In der Begründung dieser Thesis schließt sich Thomas ganz an Moses Maimonides an. Die Beweise, sagt er, die für den Anfang der Welt aus der Vernunft geführt werden, sind nicht stringent. Das „ex nihilo" schließt nicht eo ipso schon das „post nihilum" in sich. Ein Regressus in infinitum ist nur bei gleichzeitig wirkenden, nicht bei nacheinander wirkenden Ursachen ausgeschlossen. Dagegen sind auch die Beweise dafür, daß die Welt notwendig ewig sei, nichtig, weil man es hier mit Geschöpflichem zu tun hat, dem in keiner Beziehung eine Notwendigkeit der Existenz, die damit vorausgesetzt wäre, zugesprochen werden kann. Der Anfang der Welt ist somit vom Standpunkt der Vernunft aus als möglich anzuerkennen. Daß sie wirklich einen Anfang genommen habe, können wir daher nur durch die Offenbarung wissen.

6. Die thomistische Psychologie.

Zusammenhängende psychologische Untersuchungen bietet Thomas in der Summa c. Gent. (II, 46 (resp. 56)—90), in der Summa theol. (I, 75—90) und in den Quaestiones disputatae (Qu. De anima).

1. Leib und Seele. — Thomas faßt die Seele mit Aristoteles auf als den Akt, die substanzielle Form des organischen Körpers, den

sie belebt. Gegenüber der Franziskanerschule betont er, daß die Seele als erste Form und als einzige Form im menschlichen Kompositum sich unmittelbar mit der Urmaterie vereint und dem Menschen zugleich geistiges, sinnliches und vegetatives Leben, aber auch dem Körper als dessen erster Akt das Sein gibt. Thomas wendet einfach die aristotelische Lehre von Materie und Form konsequent auch auf das Verhältnis von Leib und Seele an; beide vereinigen sich als die konstitutiven Prinzipien einer Substanz. Hier stellt er sich in Gegensatz zur augustinisch-platonischen Auffassung, ebenso in der These, daß Seelensubstanz und Seelenkräfte (Vermögen) von einander real verschieden sind; um so enger schließt er sich an sie an in der Behauptung der Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele.

2. Geistigkeit, Unsterblichkeit. — Die ganze Seele, nicht bloß ihr denkender Teil (nach Aristoteles nur der aktive Intellekt) ist immateriell und unsterblich. Den Beweis für die Immaterialität der Seele führt Thomas namentlich aus dem Denken. Die vegetativen und sinnlichen Lebensfunktionen gehen aus von Seele und Leib zugleich; die intellektuelle Tätigkeit aber setzt zwar das Sinnenleben voraus, ist in sich aber nicht Funktion eines leiblich-seelischen Organs, sondern ausschließlich der Seele resp. des Intellektes als ihrer Kraft. Denn sonst wäre eine Erkenntnis des Intelligibeln, des Allgemeinen, des Geistigen nicht möglich. Aus der Immaterialität des Denkens folgt die Immaterialität des Denkprinzips. Daß durch Schwäche und Krankheit des Leibes auch das Denken gestört und behindert wird, beweist nichts gegen die Immaterialität der Seele; denn der Grund dieser Erscheinung liegt darin, daß infolge der Verbindung der Seele mit dem Leib das Denken von der sinnlichen Erkenntnistätigkeit abhängt. Dann muß aber eine Störung der sinnlichen Erkenntnistätigkeit durch Krankheit ihres Organes, an das sie gebunden ist, naturgemäß auch eine Störung des Denkens zur Folge haben.

Aus der selbständigen Eigentätigkeit der Seele im Denkakte, an dem ein körperliches Organ nicht direkt Teil hat, ergibt sich auch das selbständige Sein der Seele, ihre Subsistenz. Denn Sein und Tätigsein eines Wesens entsprechen einander. Weiter folgt daraus von selbst die Inkorruptibilität und Unsterblichkeit der Menschenseele. Die Seele ist immateriell, ist subsistente, einfache Form, folglich ist sie von Natur aus inkorruptibel, unzerstörbar. Sie ist aber auch unsterblich, weil ihr intellektives Leben nicht wesentlich an leibliche Organe gebunden ist. Nur erkennt die Seele dann, vom Leib getrennt, entsprechend ihrer neuen Seinsweise nicht mehr nach ihrer seitherigen Erkenntnisweise, wonach sie in ihrer Erkenntnis von den Sinnen abhängig ist, sondern nach Art der rein geistigen Wesen; solche Erkenntnis ist für sie wohl praeter, aber nicht contra naturam.

3. Ursprung der Seele. — Die Seele präexistiert dem Leibe nicht; denn da sie die Wesensform des Leibes ist, so ist es ihr natürlich, mit dem Leib vereinigt zu sein; die Trennung vom Leib ist praeter ejus naturam. Das Natürliche aber ist stets das Frühere. Folglich muß die Seele zuerst mit dem Leib vereinigt sein, und erst nachträglich vermag sie getrennt von ihm zu existieren. Doch kann ihre Entstehung nicht auf Generation zurückgeführt werden; jede Seele entsteht vielmehr durch göttliche Schöpfung. Sie wird dem Leib eingeschaffen, wenn der Embryo, nachdem er durch die vegetative und sensitive Form hindurchgegangen, die gehörige Reife und Disposition erlangt hat, die intellektive Seele in sich aufzunehmen, wodurch dann die vegetativ-sensitive Form verschwindet (corrumpitur).

4. Willensfreiheit. — Neben dem sinnlichen Streben im Menschen, dessen Objekt das sinnlich Gute ist, gibt es ein von der Intelligenz geleitetes, geistiges Streben, den freien Willen. Sein Gegenstand ist das Gute als solches, wie die Vernunft es erkennt. Nach dem Guten im allgemeinen strebt der Wille mit Notwendigkeit, aber er ist frei gegenüber den Einzelgütern, da keines das Gute einfachhin verwirklicht. So entspringt die Willensfreiheit aus der Erkenntnis, die dem geistigen Streben die Einzelgüter in ihrer unvollkommenen Gutheit darstellt. Die Anhänger des Augustinismus schätzten den Willen als die vornehmste Fähigkeit des Menschen; Thomas sieht diese im Intellekt, der dem Willen voranleuchtet und durch ihn lenkt und leitet. Man hat darum von einem Primat des Intellektes oder von Intellektualismus im Gegensatz zu einem Primat des Willens beim Augustinismus gesprochen (in der modernen Philosophie haben diese Ausdrücke eine andere, erkenntnistheoretische Bedeutung).

7. Ethik und Staatslehre.

1. Auch in der Ethik baut Thomas sein einheitlich geschlossenes Gedankensystem auf unter selbständiger Verwertung und Verschmelzung aristotelischer und augustinisch-christlicher Lehren.

Naturgegebenes Ziel des Menschen kann nur das sein, was seiner strebenden vernünftigen Natur Befriedigung verheißt und gewährt. Als Endziel des Menschen erscheint darum Thomas die Glückseligkeit, die zugleich vollkommenste Betätigung seiner edelsten Fähigkeit ist. Sie besteht primär in der unmittelbaren, intuitiven Erkenntnis Gottes im jenseitigen Leben (Intellektualismus); in dieser Anschauung gewährt Gott als vollkommenstes Objekt der höchsten Fähigkeit im Menschen auch höchste Befriedigung; daraus folgt naturgemäß in zweiter Linie die Liebe und Beseligung des Willens. So ist Gott, wie für die ganze übrige Schöpfung, auch für den Menschen Ausgangs- und Zielpunkt, causa efficiens und causa finalis zugleich.

Dieses Ziel wird erreicht durch sittlich gutes Handeln. Die unmittelbare Norm hierfür bietet die Führerin des Willens, die Vernunft. Wie sie die obersten theoretischen Prinzipien der Erkenntnis gleichsam als natürliche Mitgift besitzt, so birgt sie auch die obersten Grundsätze des sittlichen Handelns, derart, daß diese sich jedem bei erwachender Vernunft alsbald aufdrängen.[1]) Indem die Vernunft diese sittlichen Grundsätze auf den Einzelfall anwendet, wird sie zum Gewissen. Dieses Sittengesetz im Menschen (lex naturalis) ist nur ein Spiegel des ewigen Gesetzes der göttlichen Weltordnung (lex aeterna); Gott selbst, der Absolute, ist so schließlich auch der absolute Maßstab alles Handelns seiner Geschöpfe. So ist das vernunftgemäße Handeln zugleich das gottgewollte, sittliche.

Die sittliche Tugend wird (im Anschluß an die Habituslehre des Aristoteles) bestimmt als ein Habitus, kraft dessen der Wille tüchtig und geneigt ist zum sittlich Guten. In eingehenden Untersuchungen behandelt Thomas die einzelnen Tugenden in systematischer Unterordnung unter die vier Kardinal- und die drei göttlichen Tugenden, Glaube, Hoffnung uud Liebe.

2. Für die Kenntnis der Staatslehre des hl. Thomas kommt vor allem in Betracht die Schrift De regimine principum, deren wesentliche Gedanken folgende sind:

a) Seine Natur selbst weist den Menschen auf das gesellschaftliche und staatliche Leben hin (Aristoteles). Grundlage und Ziel aller politischen Ordnung ist die sittliche und religiöse Ordnung. Das christliche Staatsrecht wahrt sowohl die politische Autorität wie Freiheit, indem es beide dem Gesetz Gottes unterordnet. Hauptaufgabe der politischen Gewalt ist die Erhaltung des Friedens unter den Untertanen. Dazu eignet sich am besten die Monarchie, die die göttliche Weltregierung zum Vorbild hat, doch so, daß sie gegen tyrannischen Mißbrauch durch eine gewisse Anteilnahme des Volkes an der Staatsgewalt gemildert erscheint.

Der Fürst ist ein Diener Gottes. Nur als solcher hat er die Gewalt zu regieren und muß nicht sowohl irdische Ehre und weltlichen Ruhm, als vielmehr die Ehre Gottes zum Beweggrund seines Handelns machen. Alles, was das materielle und sittliche Wohl seiner Untertanen zu fördern vermag, soll ihm Gegenstand seiner emsigen Fürsorge sein. Wenngleich die staatliche Gewalt unter der geistlichen steht, so ist sie doch in ihrem Gebiet, d. i. in rein weltlichen Dingen, vollständig souverän, und deshalb sind die Untertanen ihr in dieser Hinsicht zum Gehorsam verpflichtet.

1) Dieser habitus wurde mit dem Namen synteresis bezeichnet.

b) So hoch Thomas eine gute Monarchie über alle anderen Staatsverfassungen stellt, so nachdrücklich verurteilt er allen Absolutismus, jegliche Despotie und Tyrannei. Eine solche Verfassung hält er gleich Aristoteles für die schlechteste Staatsverfassung. Er ist der Ansicht, daß ein tyrannisch regierender Fürst dazu gezwungen werden dürfe und müsse, sein Handeln zu ändern oder aber die Regierung niederzulegen. Jedoch soll dies mit der größten Vorsicht geschehen, damit man das Übel nicht etwa noch vergrößere. Mit aller Entschiedenheit verwirft Thomas den Tyrannenmord als etwas durchaus Unchristliches. Nicht der einzelne, sondern die Gesamtheit des Volkes soll gegen den Tyrannen vorgehen. —

Die gegebene kurze Übersicht enthält nur einzelne Bruchstücke aus dem gewaltigen, reichgegliederten und doch so einheitlichen Bau des thomistischen Systems. Nicht mit Unrecht hat man Thomas den Fürsten der Scholastiker genannt; er ist von keinem übertroffen, von keinem erreicht worden; das wurde schon zu seinen Lebzeiten anerkannt und fand noch im 19. Jahrhundert seinen Ausdruck in dem engen Anschluß der wiederauflebenden scholastischen Philosophie an Thomas. M. Baumgartner hebt am Schlusse seiner kurzen, aber vortrefflichen Monographie[1]) Größe und Bedeutung des hl. Thomas für die Philosophie mit folgenden Sätzen heraus: „Er ist der Bahnbrecher des Aristotelismus und der unerreichte wissenschaftliche Organisator und Systematiker. Ihm ist es gelungen, ein gewaltiges, vielfach divergierendes Material, die Weisheit jener drei großen schöpferischen Geister [Plato, Aristoteles und Augustinus] mit den Gedankenwerten der christlichen Glaubenslehren zur Einheit zu gestalten und in ein mächtiges System zu bannen, wie die Wissenschaftsgeschichte noch keines gesehen hatte. Das war seine Tat und seine Leistung, die durch die Geschichte der folgenden Jahrhunderte schritt, von vielen bekämpft, von ebenso vielen bewundert."

IV. Gegner und Anhänger des thomistischen Aristotelismus.

1. Der Gegensatz. — Das Lebenswerk des hl. Thomas stand so imponierend vor seinen Zeitgenossen und barg in seinem Grundcharakter und in einzelnen Thesen so viel Neues für sie in Philosophie und Theologie, daß es bald zur Auseinandersetzung mit demselben kommen mußte, ehe Thomas in Wahrheit der „Doctor communis" wurde. Sie erfolgte zum Teil in schroffen Formen.

Thomas war mit seiner Lehre ja selbst in Gegensatz zu der traditionellen augustinischen Auffassung getreten. Von dieser Seite mußte naturgemäß Widerspruch kommen.

---

1) In v. Aster, Große Denker.

2. Die strittigen Lehren. — Hauptsächlich wurden angegriffen die Lehren von der Einheit der Wesensform, besonders im Menschen, von der Materie als Individuationsprinzip, von ihrem rein potenziellen Charakter, der selbst das keimartige Dasein von Formen (rationes seminales) in ihr ausschloß, die Erklärung unserer Erkenntnis ohne das einstrahlende göttliche Licht, die regulae aeternae.

3. Die Gegner. — Die Franziskanerschule stellte die entschiedensten Gegner der neuen Lehre. So z. B. John Peckham, Richard von Middletown und Wilhelm de la Mare, der das schon erwähnte Correctorium fratris Thomae schrieb.

Auch Dominikaner aus der älteren Schule griffen gegen ihren jüngeren Ordensgenossen in den Streit ein. So verurteilte Robert Kilwardby, Erzbischof von Canterbury, 1277 manche Lehren der thomistischen Philosophie, z. B. die von der Einheit der Lebensform.

Auch der aus dem Weltklerus hervorgegangene Pariser Bischof Stephan Tempier zensurierte (1277) mit vielen averroistischen Sätzen auch mehrere von Thomas, besonders die These von der Materie als Individuationsprinzip.

4. Die Anhänger. — Für die thomistische Lehre traten vor allem die Schüler des Heiligen ein. So verteidigte der Augustinereremit Ägidius von Rom (Colonna) (um 1247—1316) mit Entschiedenheit seinen Lehrer z. B. in der Lehre von der Einheit der substanziellen Form und dem Individuationsprinzip. In manchen Punkten (so durch Annahme der rationes seminales, Primat des Willens) wich er freilich selbst von Thomas ab. — Petrus von Auvergne († 1305) war ein treuer Schüler und Anhänger von Thomas. Naturgemäß fand Thomas am raschesten Anhänger im Dominikanerorden. So seinen schon genannten Schüler Reginald von Piperno, Tholomäus de Lucca (um 1236—1327), der Thomas' Schrift De regimine principum vollendete, Bernhard von Trilia († 1292), der besonders für die thomistische Erkenntnistheorie eintrat, Ägidius von Lessines († um 1304), der gegen Robert Kilwardby die Einheit der Form verteidigte; auch Herväus Natalis († 1323) wehrte mehrfache Angriffe mit Geschick und Eifer ab. Dazu kam, daß mehrere Generalkapitel des Ordens von 1278 an Thomas als Doctor ordinis und seine Lehre als offizielle Ordensdoktrin erklärten und damit zum eingehenden Studium derselben nötigten und in der Folge die fast ausnahmslose Annahme derselben bei den Dominikanern sichertem.

5. Eine selbständigere Stellung in diesem Kampfe um die neue und alte Schule nimmt Heinrich von Gent ein (um 1217—1293). Er gehörte dem Weltklerus an und war Lehrer an der Pariser Universität. Außer einer Summa theologiae schrieb er Quodlibeta seu Quae-

stiones disputatae in quattuor libros Sententiarum. Er bleibt im allgemeinen der augustinischen Richtung treu; die neue Lehre weist er in vielen charakteristischen Punkten ab: zwischen Wesenheit und Dasein besteht kein realer Unterschied; die Materie ist nicht rein potenziell, sie könnte durch Gottes Allmacht auch ohne substanzielle Form existieren, sie ist nicht das Individuationsprinzip; dieses liegt vielmehr darin, daß das Suppositum, resp. die Form so in sich geschlossen und unteilbar ist, daß damit jede Vermehrung oder Identität mit anderen „negiert" wird; im Menschen ist neben der Seele noch eine forma corporeitatis anzunehmen; für die Erkenntnis bedarf es keiner Erkenntnisformen; wir gewinnen unsere Erkenntnis allerdings zunächst aus der Erfahrung, aber die Wahrheit in vollständiger Begründung erfassen wir nur unter besonderer Erleuchtung durch Gott; der Wille hat den Vorrang vor dem Intellekt, die Seligkeit besteht in der Liebe Gottes; eine ewige Schöpfung ist unmöglich. Heinrich von Gent, der Doctor solemnis, steht in vielen Lehren Duns Scotus nahe.

6. Ein Schüler Heinrichs war Gottfried von Fontaines († um 1306), doch steht er dem Thomismus bedeutend näher. Zwar leugnet auch er den realen Unterschied von Wesenheit und Dasein, sieht die Individuation in der Form begründet, folgt aber gegen seinen Lehrer der Abstraktionslehre von Thomas, nimmt mit ihm den Primat des Intellektes an u. a.; in der Frage nach der Mehrheit der Formen kommt er zu keiner Entscheidung.

7. Auch der große Dichter-Theologe Dante († 1321) sei genannt als Anhänger thomistischer Denkweise in theologischen Fragen; in seinen allgemeinen philosophischen und naturphilosophischen Auffassungen folgt er mehr augustinisch-neuplatonischen und arabischen Einflüssen.

8. Die thomistische Philosophie fand, zumal im Dominikanerorden, immer weitergehende Annahme. Doch hörte der Geisterkampf um dieselbe eigentlich nie auf. Der bedeutendste Rivale erstand ihr bald in dem Scotismus. Ehe wir zu dessen Darstellung übergehen, sei kurz einer anderen Strömung des Aristotelismus gedacht.

5. Der lateinische Averroismus.

P. Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle. 2. éd. 1908 und 1911. — Cl. Bäumker, Die Impossibilia des Siger von Brabant. 1898 (in den Beitr. z. Gesch. der Phil. des Mittelalt. II. 6.).

1. Die augustinisch orientierten Gelehrten hatten sich gegen die aristotelische Philosophie zum guten Teil ablehnend verhalten, auch in ihrer den christlichen Gedanken angepaßten thomistischen Gestalt; andere Gelehrte dagegen wollten den Aristotelismus einfach ohne jede Einschränkung herübernehmen und zwar in der neuplatonisierenden Form

der arabischen Philosophen, deren Kommentare einen starken Einfluß ausübten. Besonders Averroes galt ja einfachhin als „der Kommentator". Seit der Mitte des 13. Jahrhunderts gewannen diese Ideen solche Ausdehnung, daß man von einem lateinischen Averroismus spricht.

2. Die bekanntesten Vertreter dieser Richtung sind: a) Siger von Brabant, Lehrer an der Pariser Universität bis zu seiner Verbannung; 1282 wurde er zu Orvieto von seinem Sekretär ermordet. Sein Hauptwerk ist De anima intellectiva; außerdem schrieb er De aeternitate mundi, Quaestiones naturales u. a. b) Boetius von Dacien († vor 1284), ebenfalls Lehrer in Paris, und c) Bernier von Nivelles.

3. Die unterscheidenden Lehren sind hauptsächlich: a) Ewigkeit der Materie und Hervorgang aller Dinge (durch Zwischenstufen) aus Gott von Ewigkeit her; begründet wird diese These aus der Unveränderlichkeit Gottes; b) eine Vorsehung Gottes für die Einzelwesen gibt es nicht; denn Gott erkennt als reiner Intellekt nur das Allgemeine, nicht das Besondere; außerdem stammen die Dinge der sublunarischen Welt gar nicht direkt von Gott; c) dazu kommt die Lehre von der Einheit des Intellekts, der einen, allen gemeinsamen, intellektiven Seele (Monopsychismus); Siger begründet diese Behauptung damit, daß die intellektive Seele nicht vom Körper abhängig, also nicht seine Form sein könne; als reine Form könne sie aber nicht vervielfältigt werden; daher sei sie eine für alle Menschen; sie allein ist unsterblich; die einzelnen, vom Körper abhängigen Seelen gehen beim Tode zu Grunde. d) Determinismus; alles ist notwendiger Gesetzlichkeit unterworfen, auch der Mensch, auch Gott; e) zur Rechtfertigung des Glaubens wurde die Lehre von der zwiefachen Wahrheit erneuert, daß das philosophisch Falsche theologisch wahr sein könne.

4. Gegen den Averroismus wandte sich Albert der Große 1256 mit der Schrift De unitate intellectus contra averroistas und Thomas v. A. bei verschiedenen Gelegenheiten, besonders in der Schrift De unitate intellectus contra averroistas direkt gegen Siger von Brabant. Ebenso bekämpften Ägidius von Rom und Raymundus Lullus den Averroismus in eigenen Schriften. Auch die Autorität wehrte sich gegen die unchristlichen Lehren in Zensurierungen durch den Pariser Bischof Stephan Tempier 1270 und 1277. Die Folge war, daß sowohl Siger als Boetius Paris verlassen mußten. Damit war die Lebenskraft dieser Richtung gebrochen. Sie hätte auch ohnedies gegen den gemäßigteren Aristotelismus bei Albert und Thomas sich nicht durchsetzen können, selbst abgesehen von den großen Vorzügen der geschlossenen Synthese von Thomas, wegen des Gegensatzes zum

Glauben und der widerspruchsvollen Aushilfe von der doppelten Wahrheit. Averroes behielt indes auch für die nächsten Jahrhunderte großes Ansehen. Im 14. Jahrhundert schloß sich ohne Rückhalt an ihn an Johannes von Jandun, während andere wie der Franziskaner Petrus Aureoli († 1321) und besonders der Karmeliter Johannes Baconthorp († 1346) einen Averroismus ohne den Gegensatz zum christlichen Glauben vertraten.

6. Johannes Duns Scotus.

Aus der Literatur: Außer den zit. allgem. Werken P. Minges, Ist Scotus Indeterminist? 1905 (Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalt. V. 4.); ders., Der Gottesbegriff des Duns Scotus. 1907 (Theol. Stud. d. Leo-Gesellsch. 16.); ders., Das Verhältnis von Glauben und Wissen, Theol. u. Philos. nach Duns Scotus. 1908 (Forsch. z. christl. Lit.- u. Dogmengesch. VII. 4. u. 5.); ders., Der angeblich exzessive Realismus des Duns Scotus. 1908 (Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalt. VII. 1.).

1. Leben und Werke. — Geboren um 1266 (nach manchen 1274), trat Johannes Duns Scotus in jungen Jahren in den Franziskanerorden und studierte in Oxford. Hier und seit 1304 in Paris lehrte er unter außerordentlichem Zulauf. 1308 ging er nach Köln und starb daselbst im gleichen Jahre erst 42 (resp. 34) Jahre alt.

Trotz der Kürze seines Lebens hat er umfangreiche Werke hinterlassen, die in der Lyoner Ausgabe von 1639 zwölf Foliobände füllen; zuletzt sind sie herausgegeben in Paris (1891 ff.) und teilweise in Quaracchi (1904 ff.). Außer Aristoteleskommentaren seien genannt: Opus Oxoniense, ein in Oxford verfaßter Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden; Opus Parisiense oder Reportata Parisiensia; De rerum principio; Quaestiones quodlibetales; De primo rerum principio; Theoremata subtilissima.

2. Allgemeine Charakteristik. — Duns Scotus ist der Begründer der jüngeren Franziskanerschule. Er schuf in seinem System eine selbständige Synthese, die aristotelische Züge trägt, jedoch in vielen Punkten von der thomistischen Auffassung abweicht, unter Beibehaltung der meisten Grundlehren der älteren Franziskanerschule.

Scharfsinn und feine Unterscheidungsgabe, die nicht selten bis zur Spitzfindigkeit sich steigern, zeichnen Duns Scotus, den Doctor subtilis, aus. Dadurch war er in den Stand gesetzt, eine scharfe Sichtung des gesamten Lehrstoffes in der Philosophie und Theologie vorzunehmen. Die Kritik fremder Lehren (Alexander von Hales, Bonaventura, Ägidius von Rom, besonders Thomas v. A. und Heinrich von Gent) war ihm geläufiger, als die positive Durchbildung der eigenen. Darum ist sein Lehrsystem bei weitem nicht so abgerundet, wie das thomistische. Die langatmigen Widerlegungen, womit jede seiner Quästionen angefüllt ist, erschweren die Verfolgung seines Gedankenganges ungemein, und die vernachlässigte Sprache, in die er seine

Gedanken kleidet, trägt gleichfalls nicht dazu bei, die Lektüre seiner Schriften angenehm zu machen.

3. Lehre. — Im folgenden seien die eigentümlich scotistischen Lehrpunkte kurz herausgehoben:

a. Wissen und Glauben. — Der kritische, scharfe Geist des Scotus stellt strenge Anforderungen an eine Beweisführung, die das Prädikat wissenschaftlich verdienen soll. Daher hat er nicht bloß viele Beweise seiner Vorgänger und Zeitgenossen abgelehnt, sondern auch für manche Gegenstände eine streng wissenschaftliche Demonstration für unmöglich gehalten, wo z. B. Thomas eine solche versucht. Doch darf diese Zurückhaltung nicht als Skeptizismus und Antiintellektualismus bezeichnet werden.

Auch nach Scotus kann zwischen dem Glauben und wahrem Wissen kein Zwiespalt und Widerspruch bestehen. Darum betont auch er, daß die Philosophie die Theologie bei ihrer Spekulation unterstützt. Die Glaubensgeheimnisse freilich können auch nach Scotus nicht rationell bewiesen werden. Aber die Vernunft kann Gott in seinem Dasein und Wesen erkennen (nicht a priori, wohl aber a posteriori via causalitatis et negationis et eminentiae) als erstes, notwendiges, unverursachtes Sein, als erste Ursache und letztes Ziel aller Dinge, als höchste unendliche Vollkommenheit an Geist und Wille und Güte bei höchster Einfachheit des Wesens und der Tätigkeit.

Dabei darf aber nicht übersehen werden, daß Scotus den Beweisen in den genannten Fragen an manchen Stellen die absolute Stringenz abspricht und nur eine moralische Überzeugungskraft zugesteht; außerdem, daß er manche Wahrheiten einfachhin als nicht natürlich beweisbar bezeichnet wie z. B. Allmacht Gottes (als Macht alles Mögliche allein wirken zu können, nicht bloß entweder allein oder durch seine Geschöpfe), Unermeßlichkeit und Allgegenwart Gottes, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Vorsehung Gottes, Unsterblichkeit der Seele. In manchen Werken führt er anderseits selbst rationale Beweise für diese Wahrheiten (die Allmacht in dem angegebenen engeren Sinne ausgenommen). Es mag dahingestellt bleiben, ob er in seinen Anschauungen nicht immer sich gleich blieb, oder ob er (wahrscheinlicher) solche Beweise nur als moralisch, nicht aber demonstrativ und mit mathematischer Stringenz überzeugend geben wollte.

Die Schöpfung ist natürlich erkennbar; ihre Zeitlichkeit ist nicht absolut beweisbar.

Die Theologie nennt er eine praktische Wissenschaft, jedoch nicht etwa im Sinne kantischer Terminologie, sondern nur um auszudrücken, daß in ihr alles auf die Liebe Gottes und ihre Betätigung im Leben abziele.

Auch bezüglich des Naturgesetzes schränkt Scotus die vollkommene natürliche Erkenntnis der absoluten Verpflichtung ein auf die (zwei ersten) Gebote der ersten Tafel des Dekalogs, die Gott unter allen Umständen geben mußte; die Gebote der zweiten Tafel des Dekaloges sollen sich rein rationell nicht so unbedingt begründen lassen, da Gott sie geben, aber auch davon dispensieren konnte. Doch läßt sich auch für diese Gebote wenigstens ihre Vernunftgemäßheit begründen, wie sie auch tatsächlich den Menschen stets in die Herzen geschrieben waren.

b. Universale und Individuum. — Scotus vertritt einen gemäßigten Realismus, ähnlich wie Thomas, von dem er sich jedoch trennt in der Erklärung der Individuation.

Die Universalien repräsentieren die gemeinsamen Naturen der Dinge und sind deshalb objektiv real. Aber ihre Allgemeinheit ist in der objektiven Wirklichkeit bloß eine potentielle. Die allgemeine Natur an sich verhält sich indifferent einerseits zur Besonderheit, anderseits zur aktuellen Allgemeinheit, da sie an und für sich genommen weder das eine, noch das andere ist. Aber es liegt in ihr die Möglichkeit, einerseits in einer Mehrheit von Individuen verwirklicht, anderseits aber als actu allgemein gedacht zu werden. Das ist ihre potentielle Allgemeinheit.

Die allgemeine Wesenheit wird zum Einzelding durch das Hinzutreten einer letzten Form; diese Form ist gegeben in der individuellen Differenz, also in der individuellen Form der Spezies, wodurch diese zum Individuum wird. Scotus und die scotistische Schule bezeichnete sie als Häcceität (das, wodurch etwas „diese Sache“ „haec res“ ist). Auf Grund dieses formalen Individuationsprinzips können auch in geistigen Naturen mehrere Individuen derselben Art existieren.

c. Die distinctio formalis. — In einer ihm eigentümlichen Weise bestimmt Scotus den Unterschied der allgemeinen Natur und der Individualität in den Einzeldingen. Es ist kein realer Unterschied wie zwischen Ding und Ding, es ist auch keine bloß gedankliche Scheidung, sondern eine distinctio formalis ex natura rei, ein formeller Unterschied in der Sache selbst. Scotus will damit sagen, daß in der realen Einheit eines Dinges (a parte rei) zwei Wesenheiten (entitates), deren eine die andere in ihrer Definition nicht einschließt, „formell“ verwirklicht sind. „Formell“ bedeutet, daß die begrifflich verschiedenen Entitäten trotz ihrer realen Einheit nach ihrem „formellen und quidditativen Wesen“, also ganz ihrer Definition entsprechend in der Sache selbst enthalten sind, nicht bloß „virtuell“, „wie die Wirkung in der Ursache“, oder „potentiell“, „etwa wie Weiß in Schwarz“, auch nicht bloß „konfus, gleichsam in einem anderen verborgen, wie etwa das Feuer im Fleische ist“ (oder wie etwa im Gegensatz zu den reinen

Vollkommenheiten die sog. gemischten, ihrem Begriffe nach mit Mangel und Unvollkommenheit verbundenen, in Gott sind), sondern in direkter und vollkommener Verwirklichung ihrer Definition, „formell“. Scotus spricht dann von verschiedenen Formalitäten (formalitates) oder auch Realitäten (realitates), die in einer Sache enthalten sind.

So sind im konkreten Einzelwesen die allgemeine Natur und die individuelle Eigentümlichkeit bei sachlicher Einheit unterschieden.

Dieselbe Unterscheidung wendet Scotus auch sonst überall an. So faßt er den Unterschied zwischen den göttlichen Vollkommenheiten als einen „formellen“ auf: Divinae perfectiones distinguuntur a parte rei, non realiter quidem, sed formaliter. Das Gleiche gilt von der Seele und ihren Fähigkeiten; sie sind nicht real verschieden wie zwei Dinge, etwa Substanz und Akzidenz, sondern nur formell, insofern in der realen Einheit von Seele und Seelenkraft die beiden verschiedenen Definitionen der Seelensubstanz und des Seelenvermögens vollkommen und in ihrer ganzen Eigenart verwirklicht gegeben sind.

Hiernach[1]) läge der Unterschied dieser scotistischen distinctio formalis und der sonst üblichen distinctio rationis cum fundamento in re (der sog. virtuellen Unterscheidung) mehr in den Worten als in der Sache, wobei durch die zweite Bezeichnung mehr die Einheit der Sache betont würde bei aller Möglichkeit, ihre verschiedenen Seiten auch in verschiedenen Begriffen zu fassen, während Scotus mehr das Verschiedenartige des in der einen Sache Verwirklichten hervorhebt. Immerhin mag in der scotistischen Unterscheidung, besonders bei der Anwendung auf das Allgemeine und das Besondere im Individuum, ein etwas zu weitgehender Realismus betont werden.

d. Materie und Form. — Duns Scotus eignet sich mit der gesamten Franziskanerschule den Satz Avicebrons an, daß eine einheitliche Materie sowohl den körperlichen als auch den geistigen Wesen zugrunde liege. Dabei unterscheidet er zwischen Materia primo prima, Materia secundo prima und Materia tertio prima. Erstere ist die rein formlose Materie, die zweite jene, die das Subjekt der Generation und Korruption, und die dritte endlich jene, die Substrat der künstlerischen Wirksamkeit ist. Die Materia primo prima nun ist Eine in allen geistigen und körperlichen Wesen. Wäre sie eine mehrfache, meint Scotus in übertreibendem Begriffsrealismus, dann müßte doch wieder eine Einheit vorausgesetzt werden, aus der diese Mehrheit entspränge, und es wäre daher keine dieser Materien mehr Materia primo prima. Diese Materie hat, als Produkt der göttlichen Schöpfung, ein eigenes Sein (S. lehnt die reale Distinktion zwischen Wesenheit und Dasein ab),

---

1) Vergl. P. Minges, Die distinctio formalis des Duns Scotus. (Theol. Quartalschrift 1908. 3. H.).

eine eigene Aktualität; durch die Form erhält sie nicht die Aktualität schlechthin, sondern bloß die **bestimmte** Wirklichkeit, die die Form mit sich bringt.

Danach stellt sich uns die Welt dar unter dem Bilde eines mächtigen **Baumes**, dessen Samen und Wurzel die erste Materie, dessen Äste und Zweige die korruptibeln Geschöpfe, dessen Blätter die Akzidenzien, dessen Blüten die vernünftigen Seelen und dessen Früchte endlich die reinen Geister, die Engel, sind. Wie die Teile einer Pflanze oder eines Tieres nur dadurch eine organische Einheit bilden, daß sie alle aus einem gemeinsamen Samen herausgewachsen sind, so kann auch die Einheit der Welt nur aus einem analogen Zusammenhange ihrer Teile mit einem gemeinsamen Grunde resultieren. Und dieser ist die Materia primo prima.

Die Anlage der Formen in der Materie als rationes seminales verwirft Scotus.

e. **Psychologie.** — α. Leib und Seele. — Die menschliche **Seele** ist substanzielle Form des Leibes. Aber sie ist doch nicht die einzige Form im Menschen; denn außer ihr muß auch noch die Forma corporeitatis, wodurch der Körper überhaupt Körper ist, angenommen werden. Ihre intellektiven Kräfte sind Verstand und Wille.

β. Erkenntnis. — Im Gegensatz zu Thomas lehrt Scotus, daß der Erkenntnis des Allgemeinen eine wenigstens unvollkommene Erkenntnis des Einzelnen vorausgeht, sobald ein Objekt im sinnlichen Bewußtsein gegeben ist. Auf Grund dieser ersten Erkenntnis erfolgt dann die Bildung des Allgemeinbegriffes durch Sonderung des dem Einzelwesen Eigentümlichen von der den Individuen gemeinsamen Natur. Ein von dem intellectus possibilis verschiedener tätiger Verstand ist darum nicht anzunehmen. Eine besondere Erleuchtung, wie die Anhänger des Augustinismus sie forderten, ist auch zur vollkommenen Wahrheitserkenntnis nicht erforderlich.

γ. Wille. — Scotus betont mit größter Entschiedenheit die **Freiheit** des Willens. Darum hebt er auch mit besonderer Betonung hervor, daß der Wille nicht durch die Erkenntnis determiniert wird. Dieser **Indeterminismus** soll jedoch nicht bedeuten, der Wille entscheide sich grundlos und ohne Motive, sondern nur, daß die Motive ihn nicht zu seinem Akte nötigen.

Auch dem höchsten Gute gegenüber, sagt Scotus, ist der Wille frei, da er sich eines Aktes auch ihm gegenüber enthalten kann.

In der Hauptsache sind Scotus und Thomas inbezug auf die Willensfreiheit einig, wenn sie auch in der Formulierung und Lösung untergeordneter Punkte von einander abweichen. Ein Gegensatz zeigt sich besonders in der **Wertung** von Erkennen und Wollen.

δ. Primat des Willens. — Der Wille ist die **vornehmste** Seelenkraft. Scotus begründet diese höhere Wertschätzung des Willens gegenüber dem Intellekt mit dem Hinweis auf die vollkommene Selbst-

bestimmung des Willens und auf die Herrschaft, die der freie Wille über alle anderen Fähigkeiten ausübt, auch über den Verstand, den er auf diesen oder auf jenen Gegenstand hinlenken kann; dazu betont er, daß das sittliche Tugendleben, das höher steht als bloßes Erkennen, wie die Gottesliebe höher steht als die Gotteserkenntnis, in dem Willen wurzele.

Dementsprechend leitet er die vollkommene Glückseligkeit nicht direkt aus der anschauenden Erkenntnis Gottes ab, sondern aus der liebenden Umfassung Gottes durch den Willen. Nur in diesem Sinne kann man von einem Primat des Willens oder von Voluntarismus im Gegensatz zu Intellektualismus bei Scotus sprechen.

7. Sondererscheinungen.

A. Neuplatonisch-naturwissenschaftliche Gruppe.[1]) — Die Denkrichtung der mittelalterlichen Philosophen ist im allgemeinen der Metaphysik, einem metaphysischen Realismus zugewandt; nur als Ausnahmen erscheinen einzelne Denker, die, wie Albert der Große und noch ausschließlicher als er, sich den Naturwissenschaften zuwenden. Sie tun es meist unter neuplatonisch-arabischem Einfluß. Empirische Neigung als Schuleigentümlichkeit findet sich nur in Oxford, wo neben mathematisch-naturwissenschaftlichen Bestrebungen auch das Sprachstudium gefördert wurde.

1. Robert Grosseteste.[2]) — Einer der frühesten Vertreter der genannten Richtung ist Robert Grosseteste. Geboren um 1175, gebildet in Oxford, lehrte er daselbst an der Universität und in der Schule der Franziskaner; er starb 1253 als Bischof von Lincoln. Außer Übersetzungen und Kommentaren zu Schriften des Aristoteles und des Areopagiten schrieb er philosophische und naturwissenschaftliche Abhandlungen z. B. De veritate, De potentia et actu; De sphaera, De cometis; De lineis, angulis et figuris, De colore, De iride, De calore solis u. a.

In seiner Erkenntnistheorie folgt er trotz einzelner aristotelischer Elemente der augustinischen Richtung. In seiner Welterklärung spielt im Anschluß an die neuplatonisch-arabische Philosophie die Lichtlehre eine große Rolle; das Licht wird als feine Substanz betrachtet, die zugleich die erste Form der Materie ist.

1) M. Grabmann, Der Neuplatonismus in der deutschen Hochscholastik. Philos. Jahrbuch 1910. S. 38 ff.

2) L. Baur, Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste. 1912. (Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalt. IX.), ders., Das philos. Lebenswerk des Rob. Grosseteste. 1910. (Vereinsschrift der Görresgesellschaft)., ders., Das Licht in der Naturphilosophie des Rob. Grosseteste. 1913 (in Festgabe zum 70. Geburtstag des Frhn. v. Hertling).

2. Witelo.[1]) — Der Schlesier Witelo, geb. um 1220—1230, studierte in Padua; seine Freundschaft mit dem Übersetzer Wilhelm von Mörbecke hat ihn wohl auch dem Neuplatonismus näher gebracht. In seiner optischen Schrift Perspectiva schließt er sich eng an den Araber Alhazen an. Höchstwahrscheinlich gehört ihm die Schrift De intelligentiis an.

Mathematik und Optik sind die bevorzugten Gegenstände seines Studiums. Wie hierbei, so folgt er auch in seinen empirischen psychologischen Untersuchungen über die Zerlegung der zusammengesetzten Akte der Wahrnehmung in unmittelbare Empfindung, assoziative Bestandteile und unbewußte Schlüsse dem genannten arabischen Philosophen Alhazen.

Sein Weltbild entlehnt er den neuplatonischen Anschauungen; auch bei ihm nimmt die metaphysische Lichtspekulation eine bedeutende Stelle ein.

3. Dietrich von Freiberg.[2]) — Auch der Dominikanerorden ist in der naturwissenschaftlich gerichteten Gruppe vertreten durch Dietrich von Freiberg (Sachsen), der in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts einige Zeit als Lehrer in Paris wirkte. Aus der großen Zahl seiner Schriften seien erwähnt De coloribus, De luce et eius origine, De iride et radialibus impressionibus (enthält eine gutbegründete Erklärung des Regenbogens durch zweimalige Brechung und Reflexion des Sonnenlichtes im Regen), De elementis corporum naturalium, De miscibilibus in mixto, De intellectu et intelligibili.

In manchen philosophischen Fragen geht er mit Thomas v. A. einig, z. B. Möglichkeit einer ewigen Schöpfung, Materie- und Formlehre; im Grunde aber ist er Anhänger des Augustinismus und Neuplatonismus (besonders des Proklos und des Arabers Avicenna). Er nimmt die neuplatonische Emanation der Seinsstufen an, freilich in Verbindung mit dem christlichen Schöpfungsgedanken, ohne Monismus und Pantheismus; er betont die reine Aktivität der Seele bei der Erkenntnis, der Mensch findet die Wahrheit in sich; der aktive Intellekt ist der innerste Grund (principium causale) der Seele und ihres Erkennens; er enthält die unwandelbaren ewigen Wahrheiten in sich.

4. Experimentelle Naturwissenschaft, speziell auf dem Gebiete des Magnetismus, trieb Petrus Peregrinus de Maricourt in der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts.

5. Roger Bacon, um 1214 in England geboren, studierte in Oxford (Schüler Grossetestes) und Paris und wurde auch Lehrer daselbst. Nach einigen Jahren trat er in den Franziskanerorden. Wegen

---

1) Cl. Bäumker, Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrhunderts, 1908 (Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalt. III. 2.)

2) E. Krebs, Meister Dietrich. Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft, 1906 (Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalt. V, 5—6).

Zensurierung seiner Lehren, auch astrologischer Träumereien, und wegen Ungehorsams gegen die Ordensdisziplin wurde er von seinem Ordensgeneral in Klosterhaft gebracht. Er starb 1292 oder 1294.

Sein Hauptwerk ist das Opus maius, das er dem ihm befreundeten Papste Clemens IV. übersandte; dazu schrieb er das Opus minus, ein Kompendium zu dem ersteren, und ein Opus tertium, eine Ergänzung zu beiden; außerdem Epistolae de secretis artibus et naturae operibus et de nullitate magiae.

Sein wissenschaftliches Interesse richtete sich vornehmlich auf Sprachen, Mathematik und Naturwissenschaft. Dabei stützte er sich vielfach auf griechische und arabische Lehrer, aber auch auf selbstständiges Studium und eigene Beobachtung.

In seinem Opus maius hat er einen vollständigen Entwurf der Optik, der Astronomie und der Mathematik ausgearbeitet; auffallend ist, daß gerade er in besonderem Grade auch der Astrologie huldigte. Hervorzuheben ist, daß Bacon die Mathematik, die sicherste oder eigentlich die einzige ganz sichere Wissenschaft, als die notwendige Grundlage der übrigen Wissenschaften bezeichnet, wie sie es erst nach Jahrhunderten wirklich geworden ist. Er schreibt, vorausahnend, von Schiffen und Wagen, die ohne lebendige Kraft sich selbst bewegen, von Ballon und Luftschiff, von Mikroskop und Teleskop.

In seinen philosophischen Ansichten steht Bacon großenteils dem Augustinismus nahe; er nimmt die geistige Materie, die Mehrzahl der substanziellen Formen, die Theorie von den rationes seminales an.

Die Erfahrung führt zu sicherem Wissen. Nur auf Grund der Erfahrung kann auch die demonstrierende Beweisführung sichere Erkenntnis bieten. Die Erfahrung aber ist zweifach: äußere, sinnliche und innere, geistige. Auf die äußere Erfahrung stützt sich die Naturwissenschaft, auf der inneren dagegen beruhen die höheren Wissenschaften, die sich auf das Übersinnliche beziehen. Für die innere Erfahrung in sieben Graden nimmt Bacon mit Avicenna und Alfarabi eine Erleuchtung durch Gott, den gemeinsamen intellectus agens, an. Von den Averroisten unterscheidet sich Bacon in dieser Annahme, insofern nach ihm der individuelle Intellekt im Menschen selbst geistig ist.

B. Raymundus Lullus (Ramon Lull) ist um 1235 auf der Insel Majorka geboren. Nach einem den Weltfreuden ergebenen Leben zog er sich um 1266 in die Einsamkeit zurück. Nach fünf Jahren des Gebetes, der Kontemplation und des Studiums begann er eine rastlose Tätigkeit zur Bekämpfung des Islam, die ihn als Missionar nach Afrika und Vorderasien und als Schüler und Lehrer nach Paris und anderen Städten führte, bis er 1315 zu Tunis von den Mohammedanern gesteinigt wurde.

In mehreren Hundert Schriften hat er für seine Lebensaufgabe gearbeitet; dazu gehören: Duodecim principia philosophiae oder Lamentatio philosophiae contra averroistas; Liber contra errores Boetii et Sigerii; Articuli fidei sacrosanctae; sein mystisches Hauptwerk Liber contemplationis in Deum und die Ars brevis und Ars magna (scientia universalis). In seinem apologetischen Eifer setzt er dem averroistischen Satz von der doppelten Wahrheit die Lehre entgegen, auch die Glaubenswahrheiten sind Vernunftwahrheiten und lassen sich rationell beweisen, wenigstens nachdem sie uns durch die Offenbarung einmal gegeben sind. Durch die beigegebene Einschränkung wird eine vollständige Rationalisierung des Glaubens vermieden, sodaß Lullus, wenigstens in seinen mystischen Schriften, auch die Erhabenheit des Glaubens über alles Vernunfterkennen betonen kann. Im übrigen schließt sich Lullus den anderen mittelalterlichen Lehrern, besonders aus der Franziskanerschule, an.

In seiner Schrift Ars brevis und der ausführlicheren Ars magna will Lullus eine sinnreich mechanisierte allgemeine Wissenschaftslehre geben, eine allgemeine Anleitung, durch Begriffskonstruktion alles zu finden, was sich von jedem Gegenstand wissenschaftlich erforschen, bestimmen und unterscheiden lasse. Darin liegt der Gedanke, daß eine Anzahl von allgemeinen Begriffen jeder wissenschaftlichen Betrachtung zu Grunde liegt, sodaß die methodische Verbindung derselben bestimmte Erkenntnisse über einen Gegenstand ergibt. Es werden dabei aufgestellt neun Subjekte, neun absolute, neun relative Prädikate, neun Tugenden, neun Laster und neun Fragen. Diese werden in einer bestimmten Reihenfolge gestellt, und zwar in der Ordnung von sieben konzentrischen Kreisen oder Drehscheiben, die derart beweglich sind, daß jeder der in dem einen Kreise befindlichen Begriffe infolge der Drehung der Scheibe unter alle anderen, sowohl allein, als auch mit jedem beliebigen anderen zu stehen kommen kann. So entstehen durch Drehung der Scheiben die verschiedensten Kombinationen jener Begriffe, und so erhält man Antwort auf alle möglichen Fragen.

An Lullus, den doctor illuminatus, schloß sich eine Schule der „Lullisten“ an, die bis ins 18. Jahrhundert an den bedeutendsten spanischen Universitäten vertreten war. Gerade seine eigenartige methodische Kombinationslehre zog auch später noch besonders die zur mathematischen Betrachtung neigenden Geister an wie z. B. Gassendi, Leibniz u. a.

Dritte Periode.

Ausgang der mittelalterlichen christlichen Scholastik.

Vorbemerkungen.

1. Im 14. und 15. Jahrhundert machte die Scholastik keine wesentlichen Fortschritte mehr. Während dieser zwei Jahrhunderte konzentrierte sich die philosophische Bewegung namentlich in den zwei großen Schulen der Thomisten (Realisten) und Scotisten (Formalisten). Dazu trat als einzige bedeutende neue Strömung seit Anfang des 14. Jahrhunderts der Nominalismus, der in der Blütezeit der Scholastik vollständig aufgegeben war, jetzt aber solches Ansehen gewann, daß er den Kern einer ganzen Schule bildete, die sich bis zum Ende des Mittelalters erhielt. Doch ist sie nie herrschend geworden.

Dazu kam noch eine vierte Schule, wenn wir sie so nennen dürfen, die Schule der deutschen Mystiker. Ihre Anfänge fallen schon in das Ende des 13. Jahrhunderts und ziehen sich von da fort bis zum Ausgang des Mittelalters.

2. Man ist gewohnt, die beiden letzten Jahrhunderte des Mittelalters als die Periode des Verfalles der Scholastik zu bezeichnen.

Von einem eigentlichen Verfall der Philosophie kann jedoch nur gesprochen werden, wenn der spekulative Wahrheitsgehalt mehr und mehr verschwindet und in einer falschen philosophischen Weltanschauung untergeht. Das war aber bei der späteren Scholastik durchaus nicht der Fall, wenigstens insoweit die herrschenden Schulen, die realistische und die formalistische, in Frage kommen. Denn diese hielten stets an den Grundsätzen der großen Scholastiker des 13. Jahrhunderts fest.

Wenn also von einem Verfall der Scholastik die Rede sein soll, so kann sich dieser nur auf die Form beziehen. Und in dieser Hinsicht kann man allerdings von einem Verfall der Scholastik sprechen; denn

a) Fürs Erste wurde die scholastische Sprache in dieser Zeit immer vernachlässigter und barbarischer; die Ausdrucksweise immer steifer und schmuckloser. Jene fließende angenehme Darstellungsweise, wie wir sie im früheren Mittelalter finden, verliert sich immer mehr.

b) Fürs Zweite wurde auch die Methode, die im 13. Jahrhundert nach aristotelischem Muster eingeführt worden, bis zum Übermaß und bis zur Ausartung übertrieben. Man kann sich durch eine solche langatmige Quaestio mit ihren ewigen Gründen und Gegengründen, mit ihren endlosen Widerlegungen abweichender Meinungen, die aneinander gereiht werden, kaum hindurchwinden.

c) Fürs Dritte hatte die Ausscheidung oben genannter Schulen das Mißliche, daß viele Scholastiker alles getan zu haben glaubten, wenn sie die Lehren ihrer betreffenden Schulen in ganzer Strenge festhielten und sie gegen andere Schulen verteidigten. Die Folge davon war, daß keine rechte Originalität mehr aufkommen konnte und man sich vielfach auf spitzfindige Fragen verlegte.

3. Es seien hier die Hauptvertreter der Realisten- und Formalistenschule genannt; manche sind schon früher als Anhänger des Thomismus erwähnt worden.

a) Walther Burleigh (1275—1337), ein Schüler des Duns Scotus und Lehrer zu Paris und Oxford, der in wichtigen Fragen Thomas näher steht als dem Scotismus. Ferner:

b) Thomas von Straßburg († 1357), General des Augustinerordens, Lehrer zu Paris und zur Schule der Ägidianer gehörend, der einen sehr geschätzten Kommentar zu den Sentenzen schrieb.

c) Johannes Capreolus († 1444), Princeps Thomistarum genannt, der in seinem Werk Libri defensionum die getreueste Darstellung der thomistischen Lehre bietet.

d) Von Schülern des Duns Scotus sind besonders zu erwähnen Antonius Andreä († 1320) und Franz von Mayronis († 1325), der die große zwölfstündige Disputation an der Sorbonne einführte.

4. Ausführlicher behandeln wir im folgenden nur den neueren Nominalismus dieser Zeit; ferner Raymundus von Sabunde, Johannes Gerson und zuletzt die deutschen Mystiker.

I. Die neueren Nominalisten.

Wilhelm von Occam und seine Schüler.

A. Küthmann, Zur Geschichte des Terminismus 1911. — R. Dreiling, Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanerbischofs Petrus Aureoli. (Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalt. XI. 1913). — L. Kugler, Der Begriff der Erkenntnis bei Wilhelm v. Ockham. 1913.

1. Der Nominalismus ward in dieser Zeit bereits angebahnt durch Petrus Aureoli, einen Franziskaner, Lehrer in Paris († 1321), und durch Wilhelm Durandus, einen Dominikaner, der gleichfalls zu Paris dozierte († 1332 oder 1334). Der eigentliche Begründer des neueren Nominalismus aber war Wilhelm von Occam. Geboren in dem englischen gleichnamigen Dorf trat er späterhin zu Paris als Lehrer auf, wo er durch seine nominalistischen Neuerungen großes Aufsehen erregte. Von seinen Anhängern erhielt er den Ehrentitel Doctor singularis.

Im Streit zwischen Bonifaz VIII. und Philipp dem Schönen ergriff Wilhelm von Occam die Partei des letzteren. Nachmals schlug er sich auf die Seite der fanatischen Spiritualen seines Ordens (er war Franziskaner) und protestierte gegen die Entscheidungen des Papstes. Zur Verantwortung gezogen, flüchtete er sich mit seinen Gefährten zu Ludwig dem Bayer und unterstützte diesen in seiner Opposition gegen den Papst († 1349 oder 1350). Seine hauptsächlichsten Schriften sind: Super libros sententiarum subtilissimae quaestiones, Summa totius logicae, Quodlibeta septem, Quaestiones in octo libros physicorum und das Centilogium theologicum.

2. In der Erkenntnistheorie erklärt sich Occam vor allem gegen die Theorie der Spezies: Weder zum Zweck der sinnlichen, noch

zum Zweck der intellektuellen Erkenntnis seien Spezies zu postulieren; Frustra fit per plura, quod fieri potest per pauciora. Dennoch nimmt Occam eine Ähnlichkeit zwischen dem Begriff und dem Objekt an. Diese Ähnlichkeit ist aber keine andere, als jene, die zwischen der Sache und dem Zeichen der Sache besteht. Demnach gelten ihm Vorstellung und Begriff als Zeichen des Gegenstandes; auf diesem Verhältnis zwischen beiden beruhe die Erkenntnis des Objektes.

Da nämlich der Begriff Zeichen der Sache ist, so kann er nicht bloß für sich, sondern auch für die Sache „supponieren“. Für sich supponiert er, wenn er rein für sich gedacht wird; insofern dieses geschieht, steht unsere Erkenntnis in keiner Beziehung zum Gegenstand. Für die Sache dagegen supponiert der Begriff, wenn er als Zeichen für letztere genommen wird; in diesem Falle steht der Begriff in Beziehung zur Sache. Daher auch der Unterschied zwischen realer und rationaler Wissenschaft, je nachdem in ihr die Begriffe entweder für die Sache oder für sich supponierend gedacht werden.

Es ist ferner zu unterscheiden zwischen intuitiver und abstraktiver Erkenntnis. In ersterer denkt der Verstand das Ding als existierend und nach seiner erfahrungsmäßigen individuellen Beschaffenheit. In der abstraktiven Erkenntnis dagegen sieht er davon ab und denkt es bloß in unbestimmter Weise, insofern nämlich unbestimmt, als er ein Ding nicht mehr von den anderen Individuen, die ihm ähnlich sind, unterscheidet. Diese unbestimmte Erkenntnis der Sache nun ist das Universale. Es gibt keine allgemeine Wesenheit, die ganz eindeutig und in voller gleicher Bestimmtheit in mehreren Individuen verwirklicht wäre, von deren individuellen Eigentümlichkeiten sie sich vollkommen unterscheiden ließe. Demnach hat das Universale weder an sich eine objektive Realität, noch ist es seinem Inhalt nach in der Objektivität begründet, vielmehr einzig ein Produkt des Verstandes, das aus der abstraktiven Erkenntnis resultiert. Es ist nur ein unbestimmter Gedanke, der aus der abstraktiven, im Gegensatz zum bestimmten, der aus der intuitiven Erkenntnis sich ergibt.

So ist denn das Universale nichts anderes, als ein Begriff, der so geeigenschaftet ist, daß er Zeichen für viele Dinge sein, für eine Vielheit von Dingen supponieren kann. Demnach beruht auch die Gliederung der Dinge in Gattungen und Arten nicht auf einem objektiv gegebenen Verhältnis der Dinge zu einander, sondern hat ihren Grund nur darin, daß der eine Begriff als Zeichen für mehrere, der andere nur für wenigere supponieren kann. Und eben weil das Allgemeine keine Realität besitzt, so ist auch die Frage nach dem Individuationsprinzip müßig.

Das Universale hat folglich auch keine Idee in Gott. Nur das Einzelne als solches ist in der göttlichen Idee präformiert, nicht das

Allgemeine, da es ja keine Realität besitzt. Gott erkennt das Allgemeine nur in unserer Seele, insofern er die Tätigkeit erkennt, durch die wir den allgemeinen Gedanken bilden, worin dann die Erkenntnis dieses Allgemeinen selbst naturgemäß eingeschlossen ist. Das Einzelne denkt Gott nicht durch seine Wesenheit als durch die Spezies seiner Erkenntnis — der Begriff der Spezies ist ja überhaupt nichtig, schon in bezug auf unsere Erkenntnis —, vielmehr ist die Idee der Einzelkreatur in Gott weiter nichts, als diese Kreatur selbst, wie und insofern sie von Gott gedacht wird. Nicht ein subjektives, nur ein objektives Sein kommt also der Idee im göttlichen Verstande zu. In keiner Weise läßt sich die Ratio idealis der Dinge in die göttliche Wesenheit hineintragen.

3. Im Gegensatz zu den vielen Unterscheidungen der scotistischen Schule betont Occam überall die Einheit. Zwischen den göttlichen Vollkommenheiten ist jeder reale oder formelle Unterschied zu verneinen; nicht einmal ein virtueller Unterschied ist zwischen ihnen anzunehmen. Sie sind nichts weiter als begriffliche Bezeichnungen (conceptus vel signa), durch die und in denen wir Gott denken. Ihr Unterschied ist in keiner Weise in der göttlichen Wesenheit begründet, sondern nur darin, daß wir Gott bald unter diesem, bald unter jenem Begriffe denken. Ebenso verhält es sich mit den Seelenkräften in ihrer Beziehung zur Substanz unserer Seele. Dagegen nimmt Occam eine reale Verschiedenheit zwischen Körperform, sensitiver und intellektiver Seele an.

4. Skeptizismus. — Es leuchtet ein, daß, wenn dasjenige, was wir im allgemeinen Begriff erfassen, nicht mehr die Sache selbst, sondern nur ein Zeichen derselben ist, die Möglichkeit einer vollen Erkenntnis der objektiven Wahrheit aufgehoben ist; nur die intuitive Erkenntnis ist objektive Erkenntnis der Sache. Die Wissenschaft hat es zunächst nicht mit den Dingen zu tun, sondern mit den „Termini". Die notwendige Konsequenz ist Skeptizismus in wichtigen metaphysischen Fragen. Diesen bekundet Wilhelm von Occam offenbar dadurch, daß er die Fähigkeit der menschlichen Vernunft, gewisse Wahrheiten demonstrativ zu beweisen, einzuschränken sucht. So ist er der Ansicht, daß die Vernunftbeweise für das Dasein, die Einheit und Unendlichkeit Gottes keineswegs stringent seien. Ebenso lasse sich nicht demonstrativ beweisen, daß die menschliche Seele eine immaterielle, geistige Substanz sei, sowie daß der Wille durch kein anderes Gut außer Gott befriedigt werden könne. Denn weder von unsrer Seele noch von Gott haben wir eine intuitive Erkenntnis. So war also der Nominalismus auch in dieser Richtung für die Entwicklung der Philosophie keineswegs günstig.

5. Einfluß. — Occam gewann für seine Theorie viele Anhänger, Nominales oder terministae. Unter diesen ragt besonders Johannes Buridanus, Lehrer in Paris und später in Wien, hervor. In seiner Erkenntnislehre folgt er nur der Fährte seines Lehrers. Interessant ist dagegen seine Lehre von der Willensfreiheit. Er huldigt hier einem intellektuellen Determinismus. Der Wille, lehrt er, steht unter dem bestimmenden Einfluß des Verstandes. Wie dieser urteilt, so muß jener handeln. Wenn daher der Verstand ein Gut als das höhere, das andere als das niedere erkennt, so kann der Wille unter sonst gleichen Umständen nur das höhere anstreben, und wenn er die beiden Güter als ganz gleichstehend erkennt, so vermag der Wille überhaupt gar nicht in Tätigkeit zu treten.[1]) Die Freiheit werde dadurch nicht gefährdet; denn

---

1) Daher mag der vielgenannte „Esel Buridans" stammen, der zwischen zwei ganz gleichen Heubündeln elendiglich verhungert.

zu einer anderen Zeit, wo das gedachte Urteil nicht besteht, könne der Wille das niedere Gut doch anstreben, und außerdem könne der Wille gegebenenfalls seine Entscheidung aufschieben, so daß dann Zeit genug übrig bleibe für die Änderung des bestehenden Urteils.

Die Universität Paris wehrte sich kräftig gegen das Umsichgreifen des Nominalismus in ihrem Schoße. Schon Mitte des vierzehnten Jahrhunderts erschienen Dekrete, wodurch Occams Lehre vorzutragen verboten wurde. Im Jahre 1473 wurden alle Lehrer zu Paris auf den Realismus verpflichtet, und dieses Statut währte bis zum Jahre 1481. Dennoch erhielt sich der Nominalismus. Zu seinen Hauptvertretern in der zweiten Hälfte des 14. und im Anfang des 15. Jahrhunderts gehören der Augustiner-Eremit Gregor von Rimini in Paris, Nikolaus von Autrecourt, der als erster erkenntniskritische Bedenken bezüglich der objektiven Geltung des Kausal- und Substanzgedankens äußert, Marsilius von Inghen († 1396) und Pierre d'Ailly (Petrus de Alliaco), zuerst Lehrer der Philosophie zu Paris und dann Bischof von Cambrai und Kardinal († 1420). Er nahm in seinen Kommentar zu den Sentenzen alle Lehrsätze seines Meisters Occam auf und suchte sie noch ausführlicher zu begründen. Zu erwähnen ist endlich noch Gabriel Biel, Lehrer der Theologie zu Tübingen, gewöhnlich „der letzte Scholastiker" genannt († 1495), der in seinem Collectorium den Occamismus nochmals übersichtlich vorträgt.

II. Raymundus von Sabunde und Johannes Gerson.

1. Eine eigentümliche Stellung nahm der spanische Arzt Raymundus von Sabunde, Lehrer der Medizin und Philosophie in Toulouse ein (um 1470). Er machte sich berühmt durch sein religionsphilosophisches Werk Theologia naturalis, worin er sich hinsichtlich der Methode ganz an Raymundus Lullus anschließt. Es gibt zwei Bücher, sagt er, aus denen wir die Wahrheit lernen können: das Buch der Natur und die Heilige Schrift. Beide unterscheiden sich ihrem Inhalt nach gar nicht; das eine enthält der Sache und dem Umfang nach ganz dasselbe, wie das andere. Nur darin besteht der Unterschied zwischen beiden, daß wir aus dem Buch der Natur nur durch das Medium der Forschung und Beweisführung die Wahrheit zu ermitteln vermögen, während die Heilige Schrift die Wahrheit kategorisch und autoritativ mitteilt, ohne mit Beweisführungen zu operieren. Das Buch der Natur geht aber für unsere Erkenntnis der Heiligen Schrift voran und ist der Weg und die Pforte, wodurch wir in das Heiligtum der Heiligen Schrift eingeführt werden.

Demgemäß sucht denn nun Raymund in seiner Theologia naturalis den gesamten Lehrinhalt des Christentums, die Mysterien mit eingerechnet, aus dem Buch der Natur herauszulesen, und zwar zu dem ausgesprochenen Zweck, dadurch die Wahrheit der christlichen Religion aus der Vernunft zu begründen und gegen alle Angriffe sicher zu stellen. Durch Vernunftspekulation will er ihren ganzen Inhalt finden und a priori beweisen. Erst dann, nachdem er auf diesem Weg die ganze christliche Lehre gefunden, schließt er, daß das Christentum, wie es tatsächlich existiere, die wahre Religion sei, und zwar eben aus dem Grund, weil es alle jene Wahrheiten und keine anderen in sich schließe als die, die durch die Vernunft gefunden und demonstrativ bewiesen worden seien. Daß sich diese Methode nicht rechtfertigen lasse, ist klar.

2. **Johannes Gerson**, geb. 1363, wurde zu Paris unter Peter d'Ailly gebildet und ward später selbst ein berühmter Lehrer und Kanzler der dortigen Universität. Auf dem Konzil von Konstanz entfaltete er eine einflußreiche Tätigkeit. Später von dem Herzog von Burgund des Landes verwiesen, weil er den von diesem an dem Herzog von Orleans verübten Mord gerügt hatte, lebte er eine Zeitlang im bayrischen Gebirg und starb im Cölestinerkloster zu Lyon im Jahre 1429. Seine Werke sind sehr zahlreich. Vom philosophischen Gesichtspunkt aus sind namentlich die Concordia metaphysicae cum logica und die Theologia mystica speculativa et practica hervorzuheben.

Gerson sucht einen Ausgleich zustande zu bringen zwischen den Realisten und Formalisten einerseits und den Terministen (wie die Nominalisten auch genannt wurden) andererseits. Er unterscheidet zwischen dem realen Sein der Dinge und zwischen ihrem idealen Sein im Verstand. Das ideale Sein ist zwar dem realen Sein der Dinge kongruent; aber die Allgemeinheit erhält das reale Sein erst im Verstand. Darin haben die Terministen recht. Sie irren aber darin, daß sie das Allgemeine nicht im realen Sein begründet sein lassen. Dadurch sind sie dazu gekommen, daß sie dem Allgemeinen alle und jede Objektivität absprachen und es als eine bloße Fiktion des Verstandes auffaßten.

Das Hauptstreben Gersons ging aber dahin, das Interesse der Geister von der reinen Spekulation wieder zur Mystik hinzuführen. Er tadelt die Gelehrten seiner Zeit, daß sie nur der eitlen Wißbegierde und der Sucht nach Streitfragen frönten, die Pflege des mystischen Lebens dagegen ganz vernachlässigten. Demgemäß knüpft Gerson an die Viktoriner und an Bonaventura an und sucht die von ihnen vertretenen mystischen Lehren unter seinen Zeitgenossen wieder in Ansehen zu bringen. Doch warnt er vor Übertreibungen der Liebe im mystischen Leben, da diese leicht zu sinnlichen Vorstellungen verlocken könnten, und vor den Trugbildern der Phantasie, wonach der Mensch dasjenige, was diese ihm in einem krankhaft gesteigerten Zustand innerlich vorspiegelt, auch mit den äußeren Sinnen zu erfassen glaube. Die mystischen Ekstasen und Gesichte seien von den Blendwerken der Einbildungskraft wohl zu unterscheiden.

III. Die deutschen Mystiker.

Meister Eckhart und seine Nachfolger.

Die deutschen Mystiker waren zumeist Prediger. Sie suchten durch ihre Mystik das Volk zum christlichen Leben heranzuziehen. Darum redeten sie auch nicht die Sprache der Schule, sondern des Volkes. Doch beriefen sie sich in ihren Predigten nicht bloß auf die Kirchenväter, sondern auch auf die „Meister der Schule" und auf den „Meister der Meister", auf Aristoteles.

1. Der Begründer der deutschen Mystik ist **Meister Eckhart**. Geboren in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, war er einige Zeit Lehrer in Paris, sodann Provinzial des Dominikanerordens der Provinz Sachsen mit dem Sitz in Köln, später in Straßburg. Seine Predigten wurden bald als nicht irrtumsfrei erkannt. Vor die kirchliche Autorität vorgeladen, appellierte er an den Papst. Dieser setzte eine

Kongregation ein, die denn auch 28 Sätze aus den Predigten Eckharts aushob und als irrtümlich notierte. Die Bulle, in der sie vom Papst verurteilt waren, wurde jedoch erst nach Eckharts Tod (1327) veröffentlicht.

a. Eckhart unterscheidet zwischen der „Gottheit“ und den göttlichen Personen. Unter der „Gottheit“ versteht er das einfache, lautere Wesen Gottes, das er den Grund, den Boden, das Revier, die Wurzel, den inneren Quell Gottes nennt, und das er sich vorstellt als die ewige, in sich ruhende Stille, in der Gott gleichsam schläft, als die Finsternis, in der Gott sich selbst verborgen und unbekannt ist. In diese ewige Finsternis des göttlichen Wesens scheint aber das Licht des Vaters, und indem so der Vater sein Wesen erkennt, gebiert er den Sohn. Und indem dann der Vater sich im Sohn liebt, „geistet“ er in dieser Liebe zugleich mit dem Sohn den Geist.

Der ewige, lautere „Grund“ in Gott schließt zugleich alle Wesen in sich. Gott ist in seinem Ansichsein zugleich alle Wesen, und alle Wesen sind, insofern sie in Gott sind, Gott selbst. Nur sind diese in ihm noch in Ein Wesen verschlungen. Aber Gott „muß sich gemeinen“; seine natürliche Güte zwingt ihn gewissermaßen dazu. „Seine Gottheit hängt daran, daß er sich allem dem gemeinen muß, was seiner Güte empfänglich ist, und gemeinte er sich nicht, so wäre er nicht Gott.“ „Daher muß Gott ‚von Not‘ (notwendig) alle seine Werke wirken“, was in ihm Eins ist, das muß er nach außen hervorbringen in Vielheit und Unterschiedlichkeit.

Und so „fließt denn das göttliche Wesen in alle Kreaturen aus, soweit jede Kreatur dieses Wesen fassen kann, und ist folglich alles Gott, was geschaffen ist. Wären die Dinge nicht der Gottheit voll, so würden sie zu nichts“; denn für sich genommen, sind sie ein „lauter nichts“. Nur Gott ist alles in allem. Dennoch aber ist Gott „auswendig aller Natur und nicht selbst Natur“. Soviel Gott in den Kreaturen ist, soviel ist er doch darüber; was da in vielen Dingen eins ist, das muß notwendig über den Dingen sein.“ „Gott fließt in alle Kreatur und bleibt doch von allem unberührt, sowie der Himmel alle Dinge berührt und doch selbst unberührt bleibt.“

b. Auch in der menschlichen Seele ist zu unterscheiden zwischen dem „Grund“ und den „Kräften“ der Seele. Jener „Grund“ steht parallel mit dem „Grund“ in Gott und wird das „Fünklein“ der Seele genannt. Es stellt das Bild Gottes im Menschen vor. Das „Fünklein“ ist das innerste Wesen der Seele, das aller Geschaffenheit fremd, ganz und gar göttlich ist. „Wäre der Mensch ganz also, er wäre allzumal ungeschaffen.“ „Hier ist Gottes Grund mein Grund, und mein Grund Gottes Grund. Hier lebe ich außer meinem Eigenen, und Gott lebt außer seinem Eigenen.“

Das „Fünklein“ der Seele nun ist es, in dem und durch das die mystische Kontemplation sich vollzieht. Durch sein natürliches Erkennen vermag der Mensch nicht zur Schauung Gottes zu gelangen; denn dieses natürliche Erkennen gehört den Kräften der Seele an, und diese reichen nicht unmittelbar an Gott hinan. Soll der Mensch Gott schauen, dann muß dies in einem Licht geschehen, das Gott selbst ist. Und dieses Licht strahlt im „Grund“ der Seele, weil hier Gott unmittelbar in der Seele ist. Daher schaut die Seele im „Fünklein“ das reine Wesen Gottes, wie es in sich selbst ist, nicht wie es geteilt ist in den Kreaturen. Der „Grund“ oder Geist der Seele dringt hinein in jenen „Grund“ Gottes, in dem dieser ein lauteres, einfältiges Eins, weder Vater, noch Sohn, noch Geist ist. In diesem Grunde sucht der Geist Gott auf, um ihn da zu erkennen und zu lieben. Da ist „mein Auge und Gottes Auge Ein Auge und Ein Gesicht und Ein Bekennen und Eine Liebe“. „Das Auge, darin ich Gott sehe, ist dasselbe Auge, darin mich Gott sieht.“

Die Bedingung zu dieser mystischen Erhebung besteht darin, daß die Seele sich von den Dingen abwendet und sich in sich selbst zurückzieht; aber dann auch sich von sich d. i. von ihren Kräften trennt und sich ganz in ihrem „Grund“ sammelt. Dann

muß die Seele sich ganz Gott lassen und nicht wirken; sie muß ganz tot, ihr eigener Wille muß ganz erloschen sein; in reiner Passivität muß sie sich Gott hingeben. Das ist die mystische Gottgelassenheit. Es geht dann das Licht der Schauung in der Seele auf und sie tritt in den Stand der Vergöttlichung.

c. In diesem Zustand wird der Mensch nun zum Sohn Gottes geboren, nicht etwa durch Adoption, sondern in voller Wirklichkeit. „Wir werden übergebildet in den Sohn," sagt Eckhart, „und ein Sohn"; zwischen der Seele des Menschen und Gott bleibt gar kein Unterschied. Wie das Brot in der Eucharistie in den Leib des Herrn verwandelt wird, in ganz gleicher Weise wird auch der Mensch in jener Geburt in den Sohn Gottes umgewandelt. Und wenn der Mensch zum Sohn Gottes geboren wird, so ist dies zugleich auch wieder die Geburt des Sohnes Gottes im Menschen. Wie Gott seinen Sohn in mir gebiert, so gebäre ich ihn hinwiederum im Vater. Von dem ich geboren bin, den gebäre ich wieder. Und diese Geburt des Sohnes Gottes in uns ist erst die volle Geburt des letzteren, weshalb sie sogar für Gott notwendig ist.

d. Dadurch nun, daß der Mensch zu dieser Stufe mystischen Lebens erhoben wird, wird er von der Sünde gänzlich befreit. „In dem Maß, als der Mensch kommt in die Gleichheit mit Gott, in demselben Maß wird er auch ledig aller Sünden und seines Fegfeuers und hätte er auch aller Menschen Sünde getan." Doch soll der Mensch nicht wünschen, nicht gesündigt zu haben; denn durch die Sünde wird man gedemütigt und durch die Vergebung von seiten Gottes mit Gott nur um so inniger verbunden. Der Mensch soll auch nicht wünschen, daß die Versuchung zur Sünde wegfalle; denn damit schwindet auch das Verdienst des Streites und die Tugend.

e. Der Mensch gelangt ferner durch die mystische Erhebung zur wahren Freiheit, die in nichts anderm besteht, als darin, daß er nur mehr das Gute wollen kann, weil nun Gott allein in ihm wirkt. Es wird der Mensch über das sittliche Gesetz erhoben. Nicht als ob es dem Menschen nun gestattet wäre, zu tun, was er wolle, Gutes oder Böses; aber nur der äußeren Ordnung wegen hat der Mensch das Gesetz zu erfüllen. In seinem inneren Leben bedarf er dessen nicht, weil er durch Gott ohnedies im Guten und in der wahren Freiheit gefestigt ist.

Die äußeren Werke sind nur dazu da, den Menschen von irdischen Dingen abzuziehen; weiter haben sie keinen Wert. Daß von ihnen die Seligkeit abhänge, ist falsch; sie hindern diese vielmehr, wenn man sich an sie hängt. Das innere Werk ist es, worauf alles ankommt; das äußere Werk verlangt Gott nicht. Dennoch aber will Eckhart den vollkommenen Menschen nicht aller Werke entledigen. Sollen sie aber einen Wert haben, dann müssen sie ganz selbstlos gewirkt werden. Der Mensch muß das Gute tun, bloß weil es gut ist. Wer um des Lohnes willen wirkt, der sündigt. Selbst wenn Gott nicht gerecht wäre, müßte der Mensch doch die Gerechtigkeit lieben; ja selbst wenn Gott Untugend geböte, müßte er doch tugendhaft sein.

Daß die Kirche eine solche pantheisierende Mystik nicht billigen konnte, ist klar.

2. In die Fußtapfen des Meisters Eckhart trat der Prediger Joh. Tauler (1300—1361), ein Dominikaner. Er gehörte wahrscheinlich dem Bund der sog. „Gottesfreunde" an, die zwar in der Kirche blieben, aber wenig auf den Gehorsam gegen die kirchliche Autorität hielten und sich über Bann und Interdikt hinwegsetzten. In seinen Predigten, sowie in seinem Buche „Von der Nachfolge des armen Lebens Christi" bewegt sich Tauler zumeist in dem gleichen Ideenkreis wie Eckhart. Dagegen sind die mystischen Ausführungen Heinrich Susos (1300—1365), eines Dominikaners, sowie des Johannes Ruysbroeck, eines regulierten Chorherrn zu Grünthal bei Brüssel († 1381), im ganzen genommen korrekt, wiewohl es doch auch hier nicht an Überschwenglichkeiten fehlt. Ein gewisser Einfluß Eckharts läßt sich bei ihnen nicht verkennen.

Auch das Büchlein „Eine deutsche Theologie“ bewegt sich ganz in dem Fahrwasser dieses Mystikers. Wer der Verfasser dieses Büchleins sei, hat bisher noch nicht ermittelt werden können. Als sicher darf man übrigens annehmen, daß er zu den „Gottesfreunden“ gehörte. Die erste gedruckte Ausgabe hat Luther besorgt, der es sehr schätzte und nach eigenem Geständnis zum öftern las.

Welcher Geist in diesem Büchlein herrscht, mag sich aus folgenden Stellen ergeben: Alle Wesen sind aus Gott ausgeflossen. „Was nun aber ausgeflossen ist, ist kein wahres Wesen, und hat kein Wesen anders, als in dem Vollkommenen, sondern es ist ein Zufall oder ein Glanz und ein Schein, der kein Wesen ist oder kein Wesen hat anders als in dem Feuer, wo der Glanz ausfließt, oder in der Sonne, oder in einem Licht.“ Aber Gott wäre nicht Gott ohne die Kreaturen. „Denn wäre weder dies, noch das, und wäre kein Werk oder Wirksamkeit oder desgleichen, was wäre dann oder sollte Gott selber, oder wessen Gott wäre er?“

Im Menschen ist ein doppeltes Licht zu unterscheiden: das natürliche Licht und das Licht der Gnade. Das letztere ist das wahre, das erstere das falsche, betrügerische Licht. „Daher kann das natürliche Licht nimmer bekehrt und auf den rechten Weg gewiesen werden, recht wie der böse Geist; ja es ist selbst der böse Geist.“ Luther lehrte im wesentlichen dasselbe. Auch er war auf die Vernunft nicht gut zu sprechen.

Dritter Zeitraum.
Geschichte der Philosophie der Neuzeit.

Literatur: Die genannten Werke der allgem. Gesch. d. Phil., besonders Überweg III. Bd. von M. Frischeisen-Köhler 11. Aufl. 1914; Kuno Fischer, Geschichte d. n. Phil. 10 Bde., bis in die letzte Zeit in verschied. Aufl. erschienen; R. Falckenberg, Gesch. d. n. Phil. 7. Aufl. 1912; W. Windelband, Die Geschichte d. n. Phil. in ihrem Zusammenhang m. d. allgem. Kultur und den besonderen Wissenschaften. 2 Bde., 5. u. 4. Aufl. 1911 u. 1907; Renaissance und Philosophie, Beitr. z. Gesch. d. Philos., herausgegeben von A. Dyroff 1908 ff.

Übersicht und Einteilung.

1. Die Philosophie der neueren Zeit charakterisiert sich im allgemeinen dadurch, daß der bisherige kontinuierliche Entwicklungsgang der christlichen Philosophie unterbrochen wurde und der Drang sich geltend machte, ganz neue Bahnen einzuschlagen, ähnlich wie auf religiösem Gebiet in der sog. Reformation.

Die Kritik, die schon bei Scotus und den Nominalisten gegen den „Intellektualismus" eingesetzt hatte, verschärfte sich; die Schulstreitigkeiten innerhalb der Scholastik verminderten deren Widerstandskraft, und der Mangel an schöpferischer Originalität bei ihren Vertretern schwächte ihre Anziehungskraft. Die Gegenströmungen gewannen an Macht. Es begann unter mancherlei unsicheren Versuchen eine ganz neue Philosophie allmählich sich zu gestalten.

Negativ ist sie zunächst durch ihren Gegensatz zur Scholastik charakterisiert. Bestärkt wird diese philosophische Tendenz durch die allgemeine Zeitrichtung des Humanismus, der sich nicht bloß an der sprachlichen Form der scholastischen Schriften stieß, sondern in seinem ausgeprägten Individualismus und Persönlichkeitsgefühl auch der starken Betonung der Autorität und Tradition in der Scholastik abgeneigt war. Die Wissenschaft sollte frei und selbständig sein, nicht Dienerin der Theologie. In derselben Richtung wirkte die Tatsache, daß allmählich auch unter den Laien, nicht mehr bloß im Klerus, Träger wissenschaftlicher Bildung auftraten.

Neben dieser absoluten Freiheit und Selbständigkeit ist eine weitere positive Eigenart der neueren Philosophie für die erste Zeit des Suchens nach einem neuen System die Anlehnung an das Altertum; weiter eine mathematisch-naturwissenschaftliche Orientierung: mit der bewußt gewollten Trennung von der Theologie tritt die Naturwissenschaft mehr in den Vordergrund; auch die Methode wird dadurch beeinflußt; dazu kommt endlich das stark betonte erkenntnistheoretische Moment: da die Autorität abgelehnt wird, muß eine selbst-

ständige letzte Fundierung gesucht werden. Dabei gehen schließlich zwei Richtungen auseinander, eine rationalistische und eine empiristische. An die Stelle der Einheitlichkeit der philosophischen Entwicklung tritt individualistische Zersplitterung.

2. Während so der Geist der Neuerung sich geltend machte und in neuen Lehrsystemen sich kristallisierte, entstand auch in den christlichen Schulen eine neue Bewegung, die darauf hinzielte, die Scholastik zu regenerieren. Das Konzil von Trient hatte einen Wendepunkt des kirchlichen Lebens überhaupt inauguriert. Der neue und frische Impuls ging auch auf die christlichen Schulen über. An die Stelle der alten trat die neue Scholastik, die, nachdem sie die Mängel des alten scholastischen Verfahrens beseitigt hatte, am Ausgang des Mittelalters den gesunden Kern weiter entwickelte. Trotz tüchtiger Leistungen gelang es ihr aber nicht, der neuen philosophischen Richtung ein wirksames Gegengewicht gegenüberzustellen.

3. In der Geschichte der neueren Philosophie lassen sich drei Hauptperioden unterscheiden:

a) Die Übergangsperiode, die das 15. und 16. Jahrhundert umfaßt. Hier ist die Philosophie, die an die Stelle der Scholastik treten sollte, erst im Werden begriffen; wir treffen in dieser Zeit nur einzelne Versuche, etwas Neues zu begründen, die sich aber als unfruchtbar erweisen und nur ein ephemeres Dasein haben.

b) Die Periode der neueren Philosophie, die vom Ende des 16. bis ins 18. Jahrhundert hineinreicht. In dieser vollzieht sich die volle Umgestaltung der Philosophie im Gegensatz zu der bisherigen christlichen Scholastik und schreitet zu allen Konsequenzen fort, die in den neuadoptierten philosophischen Prinzipien angelegt sind. Zugleich entwickelt sich auch die Nachblüte der christlichen Scholastik.

c) Die Periode der neuesten Philosophie, die von der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts bis zur Gegenwart reicht. Das Ergebnis der im 17. und 18. Jahrhundert vollzogenen Umgestaltung der Philosophie führte nicht zu einem bleibenden Abschluß. Wir sehen vielmehr die ganze Arbeit der Kritik der alten und der Begründung der neuen Philosophie am Ende des 18. Jahrhunderts von Grund aus aufgenommen durch Kant, der die neueste Phase der philosophischen Entwicklung einleitet.

Erste Periode.

Die Periode des Übergangs zur neueren Philosophie.

Vorbemerkungen.

1. Die Renaissance-Philosophie bietet ein buntes Bild. Die ersten Anfänge der Philosophie der neueren Zeit knüpften sich an das Wiederaufleben des Studiums der alten Klassiker im 15. Jahrhundert. Die alten philosophischen Systeme traten in ihrer ursprünglichen Gestalt für kurze Zeit wieder hervor. Die Scholastik hatte die antike Philosophie zum christlichen Glauben ins richtige Verhältnis gesetzt und Falsches in ihr ausgeschieden. Jetzt aber sah man davon ab und suchte die antiken Systeme rein zu rekonstruieren. Auf solche Weise gewannen alle antiken philosophischen Systeme wieder Anhänger und Verteidiger.

2. Bald kam es zu Versuchen, selbständig eine neue Philosophie zu begründen. Sie sind zwar alle noch mehr oder weniger von der Antike und troß des gewollten Gegensatzes auch von der Scholastik beeinflußt, enthalten aber auch die Ansätze zu einer neuen Philosophie, die sie vorbereiten. Diese Versuche bewegten sich auf verschiedenen Gebieten, namentlich auf dem Gebiet der Naturerkenntnis, konnten es aber zu keiner Konsolidierung bringen, und noch weniger waren sie imstande, in den Fluß einer geschichtlichen Entwicklung einzutreten. Dazu waren sie zu unausgeglichen und trugen zu viele unwissenschaftliche, phantastische und theosophische Elemente in sich. Sie verschwanden daher zumeist auch wieder mit ihren Urhebern.

3. Wir treffen in dieser Zeit auch eine Mystik, die an die deutschen Mystiker anknüpft, zugleich aber unter dem Einfluß der kabbalistischen Ideen steht und ganz und gar von dem Geist der lutherischen Dogmatik durchsetzt ist. Es ist diese Mystik namentlich aus dem Grund von Interesse, weil sich ihre Nachwirkungen auch in der Folgezeit geltend machten, ja selbst bis in die neueste Zeit ihren Einfluß nicht ganz verloren.

I. Nikolaus von Kues.

1. Auf der Grenze zwischen der alten und neuen Zeit steht Nikolaus von Kues. Er ging davon aus, daß die bisherige Philosophie nicht geleistet habe, was sie hätte leisten sollen, weil sie nicht den rechten Weg eingeschlagen, indem sie namentlich ein zu großes Gewicht auf „Autoritäten" gelegt habe. Der selbständigen eignen Forschung müsse von nun an der Vorrang eingeräumt werden. Dessenungeachtet schloß er sich selbst vielfach an überkommene Lehrmeinungen an, so z. B. an den Nominalismus und vor allem an die Schriften des Pseudo-Areopagiten und der deutschen Mystiker; die Vorliebe für Platon

und Neuplatonismus, seine mathematisch-naturwissenschaftliche Bildung, seine astronomische Weltansicht von der Bewegung der Erde und Sonne verbinden ihn mit der folgenden Zeit.

2. Geboren i. J. 1401 in dem Flecken Kues an der Mosel (daher der Beiname „Kusaner"), erhielt Nikolaus seine Bildung auf der Schule der Brüder vom gemeinsamen Leben zu Deventer, dann zu Padua und wurde i. J. 1430 Priester. Als solcher tat er sich derart hervor, daß er i. J. 1448 zum Kardinal erhoben und von den Päpsten zu den wichtigsten und ehrenvollsten Sendungen verwandt wurde († 1464). Seine Schriften sind sehr zahlreich. Die hervorragendsten führen die Titel: De docta ignorantia; Apologia doctae ignorantiae; De coniecturis; Dialogus de possest; De visione Dei; De venatione sapientiae; De dato patris luminum; De quaerendo Deo.

3. Gott und Welt. — Die Lehre des Kusaners von der Gotteserkenntnis ist areopagitisch. Gott ist in seinem Ansichsein über alles Wissen erhaben. Gerade darin, daß der menschliche Geist zu der Einsicht kommt, daß und wie Gott als die absolute Wahrheit über allem Wissen stehe, besteht die wahre und rechte Wissenschaft und Weisheit des Menschen. Die „Docta ignorantia", die darin gegeben ist, bezeichnet die höchste Stufe der menschlichen Erkenntnis. Ihr gegenüber bewegt sich all unser positives Wissen in bloßen Konjekturen. Von diesem Gesichtspunkt aus unterscheidet dann der Kusaner im gleichen Sinn, wie ehedem der Areopagite, zwischen affirmativer, negativer und mystischer Theologie und bezeichnet die letztere, eben weil sie den Standpunkt der Docta ignorantia einnimmt, als die höchste und vollkommenste.

Weil Gott aber als der Unendliche über allem Seienden steht, ist er auch über alle Gegensätze desselben erhaben. Gott ist die absolute Einheit, die absolute Komplikation aller Gegensätze. Der Gegensatz ist bloß auf das Bereich des Geschöpflichen beschränkt; Gott dagegen, der über allem Geschöpflichen steht, ist die absolute Identität aller Gegensätze. Das ist der Hauptlehrsatz des Kusaners, auf den er immer wieder zurückkommt. Er sucht diesen Satz auch zu begründen, und es ist von Interesse, wenigstens einen seiner Beweise zu hören:

Gott, sagt er, ist das Größte, über dem ein Größeres nicht möglich ist. Dann ist er aber alles, was er sein kann, wirklich; denn würde er etwas sein können, was er nicht wirklich ist, so könnte er schon größer sein, als er ist: er wäre also nicht mehr das Größte. Ist aber Gott wirklich alles, was er sein kann, dann kann er auch nicht kleiner sein, als er ist. Könnte er nämlich kleiner sein, als er ist, dann würde in ihm schon die Möglichkeit liegen, etwas zu sein, was er nicht ist: er wäre nicht mehr wirklich alles, was er sein kann. Was aber nicht kleiner sein kann, als es ist, das ist das Kleinste. Folglich ist Gott zugleich das Größte und das Kleinste. Diese beiden Gegensätze, die im Bereich des Geschöpflichen imkompatibel sind, fallen in ihm zusammen und sind eins. Eine eigentümliche Argumentation.

Diese Koinzidenz der Gegensätze in Gott ist nun allerdings unserer Vernunft (ratio) unbegreiflich. Denn das diskursive Denken der

Vernunft ist auf das Geschöpfliche beschränkt, und weil hier die Gegensätze auseinanderfallen, so kann die Vernunft sie auch nur als auseinanderfallend denken; das Prinzip des Widerspruches ist für sie unabweisbares Gesetz. Der Verstand (intellectus) dagegen erhebt sich über dieses Gesetz und erkennt zur Evidenz, daß und wie in Gott alle Gegensätze zusammenfallen; für ihn ist das Prinzip der Koinzidenz der Gegensätze in Gott höchstes Gesetz.

So ist denn Gott alles, was er sein kann, wirklich; Möglichkeit und Wirklichkeit decken sich in ihm vollständig; er ist das Possest. Und als solches ist er die Einheit aller Gegensätze, die in der Welt auseinander fallen. Aber er ist zugleich die absolute Einfachheit, und darum sind in ihm alle die gedachten Gegensätze zu einer unterschiedslosen Einheit kompliziert. Gott ist somit die Komplikation aller Dinge. Er ist alles, jedoch nur insofern in ihm alles zur Einheit kompliziert ist (Deus complicite est omnia); aber er ist nichts von allem, insofern wir die Dinge in ihren Besonderheiten expliziert denken (Deus est nihil omnium explicite).

Was nun aber in Gott zu einer absoluten Einheit kompliziert ist, das ist in der Welt zur Vielheit expliziert. In Gott sind alle Dinge eins; in der Welt dagegen sind sie in ihre Besonderheiten auseinandergetreten. Das Universum ist zwar gleichfalls eine Einheit, aber nur eine Einheit in der Vielheit, eine durch die Vielheit kontrahierte Einheit. Alles, was in Gott ist, ist auch in der Welt; in Gott ist es aber complicite, in der Welt dagegen explicite. Gott ist das absolut Größte, die Welt dagegen das durch die Vielheit kontrahierte Größte. Gott ist das Unendliche schlechthin, die Welt dagegen das kontrahierte Unendliche; beide aber sind ein und dasselbe Unendliche. „Was ist die Seele anders, so fragt der Kusaner, als die Erscheinung des unsichtbaren Gottes; was Gott anders, als die Unsichtbarkeit der sichtbaren Dinge?“

Demnach wäre nach der Lehre des Kusaners zwischen Gott und Welt nur ein beziehungsweiser Unterschied anzunehmen. Aber er verwahrt sich anderseits wiederum gegen eine solche pantheistische Fassung seiner Doktrin. Er leitet den Ursprung der Welt ausdrücklich aus einer Schöpfung aus nichts ab, führt diese zurück auf den freien Willen Gottes und betrachtet demnach jedes Geschöpf als eine „Absicht“ (intentio) des allmächtigen Willens des Schöpfers. Er schreibt der Welt einen Anfang zu und lehrt, daß Gott auch eine andere, vollkommenere Welt hätte schaffen können. Die Welt verhalte sich zu Gott wie Wirkung zur Ursache; niemand aber könne es in den Sinn kommen, die Wirkung mit der Ursache als eins zu setzen.

Wie diese widersprechenden Lehrsätze sich vereinbaren lassen, ist freilich nicht zu ersehen. Übrigens ist bei dem Kusaner die nähere Bestimmung des Schöpfungsbegriffes gleichlautend mit der des Emanatisten Scotus Eriugena. „In Gott,“ sagt der Kusaner, „sind Sein und Tun eins, und darum fallen in ihm auch die Begriffe von Schaffen und Geschaffenwerden (creare et creari) zusammen. Das Schaffen

bedeutet daher nichts anderes, als daß Gott in allem werde und sei, d. h. daß Gott in allen Dingen nur sich selbst schaffe." Das dürfte hinreichend erklären, wenn nachmals die kusanische Lehre zu einer förmlichen pantheistischen Weltanschauung verarbeitet wurde.

4. Unter den Schülern und Anhängern des Kusaners sind namentlich zu nennen: Faber Stapulensis (1456—1537), Lehrer der Philosophie zu Paris, und Charles Bouillée (Carolus Bovillus), Lehrer der Theologie zu Noyon. Aber auch viele andere nach einer neuen Philosophie suchende Geister der Renaissance-Epoche entnehmen der Philosophie des Kusaners Ideen und Anregungen.

II. Wiederbelebung der antiken Systeme.

A. Platoniker und Kabbalisten.

Der Humanismus weckte mit der Begeisterung für die Schönheit der klassischen Literatur auch vielfach Neigung für die Gedankenwelt der alten Meister. Besonders Platon, in dem der Künstler sich dem Philosophen beigesellt, fand unter den gärenden und suchenden Geistern dieser schönheitstrunkenen Zeit eifrige Anhänger. Doch mischte sich auch dabei viel Neuplatonisches ein. Die lebhafteren Beziehungen, die damals zwischen Italien und Konstantinopel bestanden, förderten diese philosophische Renaissance.

1. Georgios Gemisthos Plethon, aus Konstantinopel gebürtig, kam mit dem griechischen Kaiser i. J. 1438 zum Konzil von Ferrara und Florenz, erhielt dann von Cosimo von Medici einen Lehrstuhl der Philosophie zu Florenz und bestimmte diesen Fürsten, der sein eifriger Schüler war, zur Gründung einer platonischen Akademie in genannter Stadt. Später kehrte er nach dem Peloponnes zurück. Ganz der platonischen Philosophie ergeben, schrieb er ein Buch De Platonicae et Aristotelicae philosophiae differentia, in der er die Fehler und Schwächen der aristotelischen Philosophie bloßzulegen und dafür die platonische zu erheben suchte.

Diese Schrift verschaffte ihm viele Gegner, unter denen außer Georg von Trapezunt der vornehmste Georg Scholarios mit dem Beinamen Gennadius war. Dieser stand mit Plethon auf dem Konzil von Florenz an der Spitze der antilateinischen Partei und wurde nachmals Patriarch seiner Vaterstadt Konstantinopel († 1464). Er verteidigte den Aristoteles mit großer Schärfe gegen die Angriffe des Plethon.

Eine irenische Tendenz in dieser Kontroverse verfolgte dagegen Bessarion, der gleichfalls zum Konzil von Florenz kam, in Italien blieb und als Kardinal i. J. 1472 starb. In seiner Schrift „In calumniatorem Platonis" (gegen Georg von Trapezunt geschrieben) hält er zwar an der Überzeugung fest, daß Platon der christlichen Wahrheit näher gekommen sei als alle anderen, will aber auch den Aristoteles nicht verwerfen und ermahnt dringend, man solle den Bund der Kirche mit ihren beiden philosophischen Vorarbeitern nicht frevelhaft antasten, diese aber auch angesichts ihrer Irrtümer nicht allzu hoch schätzen.

2. Marsilius Ficinus. — Unter den Koryphäen der erwähnten platonischen Akademie zu Florenz ist der bedeutendste Marsilius Ficinus (1433—1499). Geboren zu Florenz, widmete er sich daselbst

dem Studium, trat dann selbst als Lehrer der platonischen Philosophie auf. Zugleich wurde Ficinus von seinem fürstlichen Gönner, Cosimo von Medici, mit der Leitung der dortigen Akademie betraut. Er übersetzte nicht bloß die platonischen und plotinischen Schriften, sondern schrieb auch selbständige Werke im platonischen Geist, unter denen das wichtigste die „Theologia platonica de animorum immortalitate" ist. Platonismus und Neuplatonismus verschmelzen bei ihm zu einer Lehre. Er nimmt angeborene Ideen an und antizipiert bereits den späteren Ontologismus: Wir erkennen das wahre Wesen der Dinge nicht in sich, sondern unmittelbar in der göttlichen Idee.

3. An Ficinus schloß sich an Johannes Pico von Mirandola (1463—1494). Seine Philosophie ist ein Synkretismus von Platonismus und Kabbalistik.

Sein Neffe, der Graf Franz Pico von Mirandola († 1533), teilt im ganzen die Richtung seines Oheims. Francesco Zorzi (1460—1540) aus Venedig trug in einem weitläufigen Werk (De harmonia mundi totius cantica) eine pythagoreisch-kabbalistische Lehre vor.

4. Johannes Reuchlin (1455—1522). — Die von Pico von Mirandola angebahnte neuplatonisch-kabbalistische Richtung gewann namentlich in Deutschland viele Anhänger. Sie wurde dahin gebracht durch Johannes Reuchlin, der sie als Gesandter in Florenz kennen gelernt hatte und durch zwei Werke (De arte cabbalistica und De verbo mirifico) verbreitete.

Die Kabbalah ist nach Reuchlin teils Lehre, teils Kunst. Als Lehre hat sie zum Inhalt alle jene Wahrheiten, die auf die höchsten Interessen unseres Lebens Bezug haben; sie beruht auf göttlicher Offenbarung. Als Kunst beschäftigt sie sich mit der symbolischen Deutung der Buchstaben, der Worte und des Inhaltes der Heiligen Schrift, um dadurch zur Erkenntnis der kabbalistischen Geheimlehre zu gelangen. Die kabbalistische Einsicht erfordert aber göttliche Erleuchtung, die durch ein reines, Gott wohlgefälliges Leben zu erzielen ist.

5. In die Fußtapfen Reuchlins trat sein Zeitgenosse Cornelius Agrippa von Nettesheim (1457—1535), nur mit dem Unterschied, daß er ganz besonders auf das praktische Moment der Kabbalah, auf die Magie und auf die geheime Kunst, sein Augenmerk richtete. In seiner Hauptschrift De occulta philosophia sucht er uns bekannt zu machen mit den verborgenen Kräften der Natur und mit den Mitteln, wodurch der Zauberer, indem er jene erkenne und benütze, die wunderbarsten Wirkungen hervorzubringen vermöge. Es ist nicht zu wundern, wenn Agrippa in seinem späteren Alter an dieser seiner Wissenschaft verzweifelte und dem Skeptizismus verfiel, dem er in einer Schrift De vanitate et incertitudine scientiarum Ausdruck verlieh.

B. Neuaristoteliker.

1. **Averroisten und Alexandristen.** Auch die aristotelische Pihlosophie trat, getrennt von der Scholastik, wieder auf den Schauplatz der Geschichte und wurde von ihren Anhängern gegen den Platonismus in lebhaftem Streite verteidigt. Bei der Erklärung der Werke des Stagiriten bildeten sich im Laufe des 15. Jahrhunderts zwei Richtungen aus, die der Averroisten und die der Alexandristen, zwischen denen es ebenfalls zu harten Kämpfen kam.

2. Der Averroismus hatte seinen Hauptsitz an der Universität Padua. Seine Vertreter hielten sich bei der Erklärung der aristotelischen Philosophie an Averroes. Es wurde daher von ihnen auch die Lehre des letzteren von der Einheit des Intellektes anfangs strenge urgiert. Später jedoch ward diese von manchen Averroisten dahin gemildert, daß die Einheit des Intellektes auf die Einheit der obersten Vernunftprinzipien in allen Menschen gedeutet wurde. Von den Averroisten dieser Zeit sind namentlich hervorzuheben: Alexander Achillinus, den man „den zweiten Aristoteles" nannte, M. Antonius Zimara und Augustinus Niphus.

3. Die Alexandristen dagegen hielten sich in der Erklärung der aristotelischen Philosophie an den alten Kommentator des Aristoteles Alexander von Aphrodisias. Auch sie kamen zu antichristlichen, besonders materialistischen Lehrsätzen. Um sich zu decken, griffen manche von ihnen wieder auf den arabischen Lehrsatz zurück, daß etwas nach der Philosophie wahr und nach dem Glauben falsch sein könne und umgekehrt. Unter den Alexandristen sind besonders zu nennen Petrus Pomponatius, Andreas Cäsalpinus, Jakob Zabarella, Cäsar Cremoninus, Lucilius Vanini.

4. Nur die Lehren des Petrus Pomponatius und Andreas Cäsalpinus seien in Kürze erwähnt.

a) Petrus Pomponatius (1462—1525) war Lehrer zu Padua und Bologna. Sein Hauptwerk ist das Buch De immortalitate animae. Außerdem schrieb er De incantationibus und De fato, libero arbitrio et praedestinatione. Die erstgenannte Schrift erregte großes Aufsehen; im Auftrag Leos X. schrieb Augustinus Niphus eine Widerlegung dazu. Auch Kaspar Contarenus trat dagegen auf, wogegen Pomponatius Verteidigungsschriften verfaßte. Er verteidigte den Satz: Die Menschenseele müsse zwar auf dem Standpunkt des Glaubens als immateriell und unsterblich betrachtet werden; die Philosophie dagegen müsse sie als materiell und sterblich bezeichnen.

Die gewöhnliche Ansicht, sagt Pomponatius, ist die, daß die Seele an und für sich immateriell und unsterblich sei und nur in einer gewissen Beziehung als materiell und vergänglich betrachtet werden könne, insofern sie nämlich das vege-

tativ-sensitive Prinzip des Leibes sei. Man beruft sich zwar auf die Denk- und Willenstätigkeit und schließt aus der Immaterialität dieser Tätigkeiten auf die Immaterialität der Seele als ihres Prinzips. Allein dieser Schluß ist schon deshalb falsch, weil man gar nicht einmal sagen kann, die Denk- und Willenstätigkeit seien immaterieller Natur, d. h. nicht durch körperliche Organe mitbedingt.

Die Seele bedarf nämlich allerdings nicht in allen ihren Lebensfunktionen des Leibes als Subjekt, wohl aber bedarf sie desselben überall als Objekt; denn sie kann ohne sinnliche Bilder nicht denken; und darum ohne solche auch nicht wollen und handeln. Darum ist gerade das Gegenteil der gewöhnlichen Ansicht philosophisch wahr. Die Seele ist an und für sich genommen materiell und sterblich und nur in einer gewissen Beziehung immateriell und unsterblich. Sie ist an und für sich genommen materiell und sterblich, weil sie zu allen, auch zu ihren intellektiven Tätigkeiten, des Leibes als Objekt bedarf, ohne diesen also gar nicht tätig sein kann; sie ist aber in einer gewissen Beziehung immateriell und unsterblich, insofern sie nämlich zu ihren intellektiven Tätigkeiten des Leibes nicht als Subjekt bedarf. Denn in dieser Beziehung erhebt sie sich in gewissem Grad über die Materie und besitzt eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Immateriellen und Unsterblichen.

Das Gesagte gilt jedoch nur auf dem Standpunkt der Philosophie. Der Glaube lehrt das Gegenteil. Auf dem Standpunkt des Glaubens müssen daher die philosophischen Beweise für die Materialität und Sterblichkeit der Seele, so evident sie auch an sich sind, als falsch und trügerisch verworfen und muß der gegenteiligen Lehre zugestimmt werden. Unter dieser Voraussetzung haben dann auch die Beweise für die Immaterialität und Unsterblichkeit der Seele Gültigkeit. Zur Begründung des Glaubens sind sie also von Nutzen; von diesem getrennt verlieren sie jedoch alle Beweiskraft.

In derselben Weise verfährt Pomponatius auch mit den Wundern und mit der menschlichen Freiheit. Ein Wunder im vulgären Sinn muß philosophisch als unmöglich betrachtet werden; denn eine unmittelbare Einwirkung Gottes auf die Dinge der sublunarischen Region ist philosophisch undenkbar. Ebenso ist die stoische Lehre vom Fatum, womit die menschliche Freiheit nicht zusammen bestehen kann, philosophisch vollkommen gerechtfertigt.

b) Andreas Cäsalpinus (1519—1603), geboren zu Arezzo und Lehrer der Philosophie in Pisa, war nicht bloß in der Philosophie, sondern auch in der Medizin und den Naturwissenschaften wohl bewandert. In der Philosophie war er dem Aristotelismus unbedingt ergeben. Doch wollte er in der Erklärung des Stagiriten von allen alten Kommentatoren absehen und aus den aristotelischen Schriften allein die echte und wahre Lehre des Meisters darstellen. Seine Hauptschriften sind die Quaestiones peripateticae und die Schrift Daemonum investigatio. Die Erklärung des Aristoteles lautet aber bei ihm nicht, wie bei Pomponatius, naturalistisch, sondern pantheistisch.

Gott kann nach seiner Ansicht nicht gedacht werden als ein von außen an das Universum herantretender Weltbildner; er ist vielmehr zu denken als bewegende und belebende Seele des Universums. Doch ist er Seele des Universums bloß insofern, als dieses als Ganzes betrachtet wird. Er hat seinen Sitz im Himmel; von da aus betätigt er seine belebende Kraft nach allen Richtungen des Universums hin, weshalb dieses sich in seiner Ganzheit als lebendes, beseeltes Wesen charakterisiert.

Es gibt nur Eine Intelligenz, die göttliche. Wo also immer in der Welt sich Intelligenz offenbart, da ist diese nur eine Partizipation an der göttlichen. Das gilt

sowohl von den Intelligenzen der Gestirne, als auch von der menschlichen Intelligenz, nur daß dort die Partizipation eine ewige, hier eine zeitliche ist. Daraus folgt, daß die menschlichen Geister sämtlich dem Wesen nach eins und nur insofern vielfältig sind, als an dieser Einen Intelligenz viele Menschen in vielfältiger, individueller Weise partizipieren. Der Grund dieser vielfältigen Partizipation liegt in dem vielfältigen partizipierenden Subjekt, dem Leib.

C. Neuer Jonismus, Stoizismus, Epikureismus und Skeptizismus.

1. Zu dem neuen Platonismus und Aristotelismus gesellte sich auch ein neuer **Jonismus**. Dieser wurde vertreten von **Klaudius v. Berigard** um die Mitte des 17. Jahrh., Lehrer zu Pisa und Padua, in seinem Buche Circuli Pisani. Nach seiner Ansicht ist die jonische Philosophie nicht so sehr von der Wahrheit entfernt wie die aristotelische. Zwar leidet sie an dem Irrtum, daß sie die wirkende Ursache in die Urstoffe verlegt, diese als ewig bezeichnet und lehrt, daß es nichts Unkörperliches gebe. Aber diese Irrtümer könnten leichter beseitigt werden, als die Irrtümer der aristotelischen Philosophie, und geschehe dieses, so ließen sich auf dem Boden des Jonismus die Natur und die Naturerscheinungen leichter und vernünftiger erklären, als auf dem Boden des Aristotelismus.

2. Auch der **Stoizismus** fand Vertreter. Namentlich war es der Philologe **Justus Lipsius** (1547—1606) in Löwen, der ihn wieder zu Ehren zu bringen suchte und zwar in seinen Schriften Manuductio ad philosophiam Stoicam und Physiologia Stoicorum. Er sucht jedoch die stoischen Begriffe und Lehrsätze mit dem Christentum in Einklang zu bringen, indem er ihnen, wo notwendig, eine solche Deutung gibt, die den Widerspruch mit dem Christentum nach seiner Ansicht zu beseitigen geeignet ist. Namentlich sind es Seneka und Epiktet, die er als Vertreter des wahren und echten Stoizismus betrachtet.

3. Ebenso kam der **Epikureismus** wieder zum Vorschein. Er wurde vertreten von Daniel **Sennert** (1572—1637), **Magnenus** in Pavia und am eindrucksvollsten von **Petrus Gassendi** (1592—1655), Lehrer zu Dijon und später zu Paris, dessen Lebenszeit schon in die folgende Periode fällt. Außer jenen Schriften, in denen er bloß die epikureische Philosophie erläutert, sind namentlich zu nennen seine Logica, Physica und Ethica, worin er, allerdings auf Grundlage der epikureischen Prinzipien, selbständig philosophiert. Von allen in dieser Zeit wiedererweckten Lehren der Alten ist wohl die Erneuerung der Atomistik von der größten Bedeutung für die Folgezeit geworden. Zur Charakterisierung der Lehre **Gassendis** sei folgendes bemerkt:

a) Er nahm mit Epikur einen unendlichen leeren **Raum** und in ihm eine unendliche Menge von **Atomen** an und erklärte die Entstehung der Körper, wie ersterer, aus einem Konflux der Atome; alle Qualitätsunterschiede führt er zurück auf die Verschiedenheit der Gestalt und Gruppierung der Atome. Daß aber die Atome ewig seien und nur zufällig miteinander zu Körpern sich verbunden hätten, lehnte er ab. Der Ursprung der Welt müsse auf Gott als schöpferische und nach einem bestimmten Plan wirkende Ursache zurückgeführt werden, daher walte Gott auch vorsehend über der Welt.

b) Gassendi behält ferner die epikureische Unterscheidung zwischen vernünftiger und unvernünftiger Seele bei, will aber nicht zugeben, daß jene wie diese aus Atomen bestehe. Die vernünftige Seele müsse als ein immaterielles, geistiges Wesen angesehen werden.

c) Schließlich stimmte er Epikur bei in der Lehre, die Glückseligkeit des Menschen hienieden bestehe im Genuß, in der möglichst größten Summe von Gütern. Was die Offenbarung von der jenseitigen Glückseligkeit des Menschen lehre, das gehöre nicht in die Philosophie. Vom philosophischen Standpunkt aus müsse die epikureische Glückseligkeitslehre als die richtige anerkannt werden.

4. Selbst der Skeptizismus sollte neue Verteidiger finden und zwar vor allem in Michel v. Montaigne und Franz Sanchez.

a) Michel v. Montaigne (1533—1592), suchte in seinen stilistisch feinen Essais nachzuweisen, daß es dem Menschen unmöglich sei, zu einer gewissen Erkenntnis zu gelangen. Alles Wissen entspringe nur aus der sinnlichen Erfahrung. Die Sinne könnten uns aber keine Gewißheit bringen. Denn nichts sei imstande, uns darüber zu vergewissern, daß unsere sinnlichen Vorstellungen mit den Objekten übereinstimmten. Am allerwenigsten vermöge dies der Verstand. Denn dieser stehe nur durch die Sinne mit den Objekten in Beziehung, und könne somit nicht Richter darüber sein, ob beide, Objekt und Sinneswahrnehmung, miteinander übereinstimmten oder nicht. Das Ende alles Wissens sei also der Zweifel, das Bewußtsein unserer Unwissenheit. Die gleichen Ansichten vertritt der Freund Montaignes, Pierre Charron, in seinem Buch De la sagesse.

b) Auch Franz Sanchez (1562—1632), Lehrer der Medizin und Philosophie zu Montpellier, sucht in seinem Tractatus de multum nobili et universali scientia, quod nihil scitur den Skeptizismus in schulgerechter Form zu entwickeln und zu begründen. Indem er die Wissenschaft definiert als Rei perfecta cognitio, sucht er nachzuweisen, daß diese Definition auf unsere Erkenntnis in keinem ihrer Bestandteile anzuwenden sei, da die Dinge in ihrer vollen Erkennbarkeit unserer Erkenntnis nicht zugänglich seien. Es bleibe also nichts übrig, als an allem zu zweifeln und bloß auf die Offenbarung zu vertrauen.

III. Versuche einer selbständigen Umgestaltung der Philosophie.

a) In der Dialektik und Methodenlehre.

1. Zu den erbittertsten Gegnern der Scholastik gehörten in der Übergangsperiode namentlich die Philologen oder Humanisten. Sie führten den Kampf gegen sie mit einer Leidenschaftlichkeit, die das Maß berechtigter wissenschaftlicher Polemik weit überschritt. Die Abneigung gegen die rohen Formen in der Sprache und der ganzen Darstellung der Scholastiker übertrugen sie auch auf den Inhalt. Sie waren von der Formschönheit so eingenommen, daß ihre eigene Philosophie sich fast ganz auf die Dialektik beschränkte und zwar eine Dialektik, die nur den oratorischen Interessen diente, sodaß in ihren Händen die Dialektik zu einer bloßen Hilfswissenschaft der Rhetorik wurde, ja daß die Gesetze der Dialektik und der Rhetorik bei ihnen schließlich in eins zusammenfielen.

2. Schon die Philologen Laurentius Valla, Rudolf Agricola, Ludovikus Vives und Marius Nizolius waren in dieser Richtung tätig. Lud. Vives (1492—1540) weist aber auch gegenüber der seitherigen Methode auf die Notwendigkeit der Beobachtung und des Experimentes hin. Ebenso betont M. Nizolius, daß nur die Erfahrung Gewißheit gebe; er ist Nominalist; die Philosophie ist dem begeisterten Anhänger Ciceros gleichbedeutend mit Rhetorik. Einen mißglückten Versuch, die aristotelische Logik zu verbessern, machte Petrus Ramus oder Pierre de la Ramée (1515—1572). Geboren in der Picardie, studierte er zu Paris und arbeitete sich in eine so tiefe Abneigung gegen die aristotelische Philosophie und Dialektik hinein, daß

er bei seiner Promotion zum Magister der freien Künste den Streitsatz aufstellte: Quaecunque ab Aristotele dicta sunt, commenticia sunt. Er wollte eine neue Dialektik schaffen und verfaßte zu diesem Zweck die Schriften: Animadversiones in Dialecticam Aristotelis und Dialecticae institutiones. Im J. 1562 trat er zum Kalvinismus über, verlor dadurch seine Lehrstelle in Paris und soll in der Bartholomäusnacht ermordet worden sein.

Die Dialektik ist nach Ramus nichts weiter als die virtus disserendi. Unser Denken bewegt sich in einer doppelten Funktion, insofern wir nämlich überall zuerst die Gründe für einen fraglichen Satz aufsuchen und dann aus diesen Gründen den Beweis für jenen Satz führen. Die erste Funktion könne man Invention, die zweite Urteil nennen.

Demnach zerfällt die dialektische Kunst in zwei Teile, in die Lehre von der Erfindung und in die Lehre vom Urteil. Der erste Teil gibt die Anleitung dazu, wie wir die Gründe zur Lösung der verschiedenen Fragen finden, aus welchen „Gemeinplätzen" wir sie schöpfen sollen; der zweite Teil dagegen lehrt, wie wir die gedachten Gründe zur Lösung der Fragen anwenden, d. h. wie wir zu Werke gehen müssen, um aus den gefundenen Gründen über die uns gegenübertretenden Erscheinungen richtig zu urteilen. Die Lehre vom Urteil zerfällt wieder in die Lehre vom Syllogismus, von der Disposition, von der Wissenschaft und von der Zurückführung aller Einzelwissenschaften auf Gott.

Die ramistische Dialektik fand in kurzer Zeit weite Verbreitung und bürgerte sich auf schweizerischen, deutschen und englischen Hochschulen ein. Da aber andere wiederum als ihre Gegner auftraten und an der aristotelischen Dialektik festhielten, so entstanden unter den damaligen Dialektikern zwei große Parteien, die der Ramisten und Antiramisten, zwischen denen es zu scharfen Kämpfen kam.

b) In der Naturphilosophie.

Die Naturphilosophie trägt die charakteristischen Züge der gesamten Philosophie dieser Zeit: ein starker Drang nach Unabhängigkeit von den seither geltenden Autoritäten, der Versuch, selbständig, durch die eigne Beobachtung zur Erkenntnis zu kommen, bei mannigfacher Anlehnung an Altes; alles ist noch tastend, suchend und unfertig, dabei vielfach mit phantastischen, theosophischen und pseudo-mystischen Anschauungen durchsetzt. Es lassen sich zwei Richtungen unterscheiden: eine mechanische und eine dynamische.

1. Mechanische Naturerklärung.

a) Theophrastus Paracelsus (1493—1541), geb. zu Einsiedeln, widmete sich der Medizin, die er im Gegensatz zu dem immer noch herrschenden Galenos und zu Avicenna zu reformieren suchte. Dies erschien ihm nur möglich unter Voraussetzung einer neuen Naturphilosophie, die er denn auch in seinen mannigfaltigen Schriften: Paragranum, Philosophia magna, Philosophia sagax, usw. zu kon-

struieren suchte. Er bereiste als Arzt fast alle Länder Europas, um die geheimen Heilkünste der Ärzte sowohl, als auch des Volkes zu erkunden.

In seiner neuen Naturphilosophie gelten ihm als die Urelemente der Materie: Salz, Schwefel und Quecksilber. Jeder Körper erwächst aus diesen drei Bestandteilen. Sind sie in einem Ding einig und in gehöriger Proportion, dann erfreut es sich der Gesundheit; zerteilen und sondern sie sich dagegen, so entspringt daraus das Bellum intestinum, die Krankheit. Das wirkende Prinzip in der Gestaltung und Entwicklung der Dinge ist der Archeus, ein Geist, aber kein persönlicher Geist, vielmehr eine Kraft, die bewußtlos und instinktiv tätig ist. Jedes Wesen hat seinen Archeus; alles in der Welt ist belebt.

Der materielle Anfang aller geschaffenen Dinge ist der große Limbus, das Urwasser, worin alle Samen der Dinge beschlossen waren. Aus diesem Limbus ging durch Scheidung und Entwicklung unter dem „Brüten" des Geistes das ganze Weltall hervor. Alle Teile der großen Welt stehen miteinander in Harmonie und üben einen gegenseitigen Einfluß aufeinander aus.

Der Mensch ist der kleine Limbus, der Mikrokosmus. Wie über der Welt Gott steht, diese aber wiederum zusammengesetzt ist aus der Astralwelt und der irdischen Welt, so ist auch der Mensch dreigegliedert; er besteht aus der unsterblichen Seele, aus dem Astralgeist und dem irdischen Leib. Es ist daher in ihm auch ein dreifaches Licht zu unterscheiden: das natürliche Licht, das Licht der Vernunft und das göttliche Licht. Durch das erste erkennen wir das Sinnliche, durch das zweite alle weltlichen Künste und Wissenschaften, durch das dritte Gott. Dieses ist das Licht des Glaubens, bedingt durch das „göttliche Bildnis", die Mens, in der unsterblichen Seele. Der Glaube geht daher auf das Ewige und Göttliche, die Vernunft dagegen, die dem Astralgeiste in uns angehört, auf das Geschöpfliche und Weltliche; darum darf sich die Vernunft mit ihrem diskursiven Denken durchaus nicht in das Gebiet des Glaubens eindrängen.

b) Joh. Baptist Helmont (1577—1644), gleichfalls ein Arzt, geboren zu Brüssel, bewegt sich, im ganzen genommen, in dem gleichen Ideenkreise wie Paracelsus, dessen Schriften er fleißig studierte. Nur tritt bei ihm der in der Kabbalah angelegte Mystizismus weit schärfer hervor als bei Paracelsus, was wohl dem Einfluß Taulers, dessen Schriften er gleichfalls eifrig las, zuzuschreiben ist. Durch Träume und Offenbarungen glaubt er die wahre Erkenntnis zu gewinnen. Mit dem Begriff des Archeus verbindet sich bei ihm noch der Begriff des Fermentes, das die Bestimmung hat, die Materie für die gestaltende Wirksamkeit des Archeus zuzubereiten. In die Fußtapfen des Vaters trat dann der Sohn: Franz Merkurius Helmont († 1699), der aber insofern über jenen hinausging, als er zwischen Geist und Körper nur einen Gradunterschied annahm und demnach die Körperwelt nur als depotenziertes Geistiges betrachtete.

Auch der Engländer Robert Fludd (1574—1637), ebenfalls Arzt, ist Anhänger des Paracelsus.

c) Hieronymus Cardanus (1501—1576), Lehrer der Mathematik und Medizin zu Mailand und Bologna, nimmt in seinen Schriften De subtilitate und De varietate rerum zwei Prinzipien in der Natur an: die Materie, aus Luft, Wasser und Erde als ihren Elementen zusammengesetzt, und die Weltseele, die ihm identisch ist mit Licht und Wärme und durch Bewegung hervorgebracht wird. Alles Geschehen ist mechanischer Naturkausalität unterworfen. — Dabei war Cardanus Astrolog und mystischer Schwärmer.

d) Von größerer Bedeutung ist Bernadinus Telesius (1508 bis 1588), der in Neapel eine naturforschende Gesellschaft, die Academia Telesiana oder Consentina (nach seinem Geburtsort Cosenza) gründete. Er faßte den Gedanken, die Herrschaft der aristotelischen Naturphilosophie zu brechen und eine ganz neue zu schaffen, wobei er die Wichtigkeit der Beobachtung betont. Die Frucht seiner Studien war das Werk De natura rerum juxta propria principia.

Zum Verständnis der Natur sind vorauszusetzen die Materie und zwei wirkende Kräfte, die Wärme und die Kälte, die in der Materie tätig sind. Erstere wirkt expansiv, letztere kontraktiv. Demgemäß konnte es nur dadurch zu einer Weltbildung kommen, daß die Materie zwischen jenen beiden Kräften geteilt wurde und jede derselben einen eigenen Sitz, die eine den Himmel, die andere die Erde zugewiesen erhielt. So wurde denn ursprünglich durch die ausdehnende Wirksamkeit der eine Teil der Materie zu jenem feinen, leuchtenden und beweglichen Gebilde geformt, das wir Himmel nennen, der andere dagegen wurde durch die Kälte zur Erde kontrahiert.

Durch die Wechselwirkung der vom Himmel ausgehenden Wärme und der von der Erde ausgehenden Kälte ist die Entstehung und der Bestand der verschiedenen Naturgebilde auf der Erde bedingt. Je mehr in einem Dinge das Wärmeprinzip vorherrscht, um so vollkommener ist es, je mehr dagegen die Kälte in ihm sich findet, um so unvollkommener.

Die Wirksamkeit der Wärme und Kälte setzt in den Dingen einen Trieb zu der ihnen eigentümlichen Tätigkeit voraus, und dieser Trieb beruht auf Empfindung (sensus). Alle Wesen ohne Ausnahme sind daher mit sinnlicher Empfindung begabt, und gerade darin haben die allgemeine Sympathie und lebendige Harmonie, die sich zwischen den Dingen finden, ihren Grund. Das animalische Wesen ist durch eine tierische Seele belebt, die zwar körperlicher Natur (Wärme) ist, aber als ein ganz feiner und wegen dieser Feinheit unsichtbarer „Geist" bezeichnet werden muß. Die tierische Seele findet sich auch im Menschen, und auf sie muß in diesem nicht bloß die Empfindung, sondern auch das diskursive Denken zurückgeführt werden. Über dieser tierischen Seele steht aber im Menschen, wie der Glaube lehrt, der unsterbliche Geist, der von Gott geschaffen ist und zum animalischen Geist als Forma superaddita sich verhält, indem er erst durch diesen den Leib informiert.

2. Dynamische Naturerklärung.

Eine zweite Reihe von Naturphilosophen ist mehr durch neuplatonische Gedanken beeinflußt und sucht das Naturgeschehen dynamisch zu erklären.

a) Franziskus Patritius (1529—1597), geb. zu Klissa in Dalmatien, Lehrer der Philosophie zu Ferrara und später zu Rom, steht unter dem Einfluß von Telesius. Er bekämpfte in seinen beiden Hauptschriften Discussiones peripateticae und Philosophia nova die aristotelische Doktrin und wollte die Philosophie auf neuplatonischer Grundlage regenerieren.

Er stellte an die Spitze des Alls das prädikatlose Eine und ließ auf dieses die Einheit, die alle besonderen Einheiten in sich schließt, auf diese die Wesenheit, dann das Leben, die Vernunft und die Seele folgen. In den Körpern muß nach ihm ein doppeltes Element unterschieden

werden: ein materielles und formelles. Ersteres ist eine durch die ganze Unendlichkeit des Raumes verbreitete Flüssigkeit (fluor), von den Alten gewöhnlich „Wasser“ genannt. Letzteres dagegen ist das Licht, insofern es als Wärme gleichfalls durch den ganzen unendlichen Raum verbreitet ist. Alles ist belebt durch die göttliche Weltseele, die in allem wirkt.

b) Bedeutender ist Giordano Bruno (1548—1600). Geboren zu Nola bei Neapel, beschäftigte sich Bruno in seiner Jugend viel mit Poesie. Mit 15 Jahren trat er in den Dominikanerorden, entfloh aber 1576 aus dem Kloster und begab sich nach Genf und Paris. Hier begann er seine schriftstellerische Tätigkeit und goß dabei den gemeinsten Spott über den Glauben und Kultus der Kirche aus, machte sich von aller guten Sitte los, huldigte dabei aber dem lächerlichsten Aberglauben. Nach manchen Kreuz- und Querzügen in England, Deutschland und der Schweiz, kehrte er nach Venedig zurück, wurde hier vor die Inquisition gestellt, schließlich nach Rom ausgeliefert und da er nicht widerrief, dem weltlichen Gericht übergeben, das ihn zum Feuertode verurteilte. Unter seinen vielen Schriften sind vom philosophischen Gesichtspunkt aus vorzugsweise hervorzuheben: Dialoghi de la causa, principio ed uno; Del infinito Universo e dei mondi; De monade, numero e figura; De triplici minimo e mensura; De immenso et innumerabilibus. — Er ist stark beeinflußt vom Neuplatonismus, von Nikolaus v. Kues, von Telesius und von der kopernikanischen Astronomie; auch stoische und (trotz des Gegensatzes) aristotelische Gedankenelemente bestimmen seine Philosophie.

Das Universum ist ewig und ohne Grenzen dem Raume und der Entwicklung nach; neben unserem Sonnensystem gibt es noch unendlich viele Welten. Gott und Welt sind eins; Gott ist die natura naturans, die Welt die natura naturata, die Auswirkung der Gottheit. Die letzten, substanziell unveränderlichen Elemente aller Dinge sind die Minima oder Monaden, körperlich und seelisch zugleich wie alles Seiende.

In näherer Bestimmung des Wesens der einheitlichen Weltsubstanz lassen sich Urmaterie und Urform unterscheiden.

Die einheitliche, allgemeine Urmaterie repräsentiert die passive Möglichkeit aller Dinge. Eine allgemeine, einheitliche Materie setzt aber nach seiner Ansicht auch eine einheitliche, allgemeine Urform als actus substantialis voraus. Und da die Materie die Formen nicht von außen erhält, diese vielmehr aus ihrem Inneren herausgeboren werden, so muß jene einheitliche, allgemeine Urform der Materie immanent sein, so daß sie in dieser und durch diese sich darstellt, indem sie als actus substantialis die Materie von innen heraus zu den verschiedenen Dingen gestaltet. Zu dieser Urform verhalten sich die besonderen Formen nur als besondere Offenbarungs- und Erscheinungsweisen.

Demgemäß ist die Eine Urform nicht bloß formale, sondern auch wirkende Ursache der Dinge, weil sie sich durch ihre eigene Tätigkeit in den Dingen zur Erscheinung bringt. Dies kann aber nur unter der Bedingung geschehen, daß sie vernünftig — allgemeiner Verstand — ist. Denn ihre kausative Tätigkeit ist eine künstlerische, und

diese setzt Vernunft voraus. Daraus folgt schließlich, daß die Eine Urform sich zum Universum als dessen Seele verhält. So stehen wir bei dem Begriff der Weltseele. Fragt man nun aber, wie denn diese Weltseele zum Universum ihrem Sein nach sich verhalte, so beantwortet Bruno diese Frage dahin, daß zwischen beiden kein Substanzunterschied bestehe, beide vielmehr dem Sein nach eins seien.

Die Materie ist der passive, die Form der aktive Grund der Wirklichkeit; beide aber implizieren sich gegenseitig, insofern ein Wirkenkönnen ohne Werdenkönnen und ein Werdenkönnen ohne Wirkenkönnen nicht denkbar ist. Beide sind somit dem Sein nach eins. Die Weltseele ist zugleich das tätige und leidende Prinzip, der Grund, der alles wirkt, und der Grund, der alles wird. Demnach ist das Universum in Wahrheit eine substantielle Einheit. Es gibt keine Vielheit von Substanzen; es gibt nur verschiedene Erscheinungsformen der Einen Substanz. Alles Entstehen und Vergehen ist nur eine Veränderung der Erscheinungsweise, unter der die Substanz stets dieselbe bleibt. Alles ist belebt.

Diese Weltseele ist Gott, die Monade der Monaden. Für die Philosophie gibt es keinen überweltlichen Gott, von einem solchen mögen die Theologen sprechen; für die Philosophie existiert er nicht. Sie bleibt stehen bei Gott als der Weltseele. Für die weitere Ausbildung dieser pantheistischen Anschauung dienen dann Bruno die kusanischen Formeln. Gott als die Weltseele ist die Einheit aller Gegensätze, die Komplikation aller Dinge, die Welt ist die Explikation des Komplizierten. Was in Gott ist, ist auch in der Welt; dort aber ist es complicite, hier dagegen explicite. Das Universum ist unendlich in seiner Ausdehnung; seine Hervorbringung durch Gott ist von seiten des letzteren ein Akt, der weder frei noch notwendig ist, da in Gott Freiheit und Notwendigkeit eins sind.

Die menschliche Seele ist, wie alles, als Monade eine Individualisierung Gottes. Im Tode vergeht darum nicht ihr substanzielles Sein, wohl aber schwindet ihr Verhältnis zu den von ihr vorher beherrschten Monaden; doch kann sie dann aufs neue sich mit materiellen Elementen umgeben. — Brunos pantheistischer Naturbegriff hat auf Spinoza Einfluß geübt, die Monadenlehre auf Leibniz.

c) Thomas Campanella (1568—1639). Er wurde geboren zu Stilo in Kalabrien, trat ebenfalls kaum 15 Jahre alt in den Orden der Dominikaner und machte seine Studien in Cosenza. Er mischte sich in die politischen Wirren seiner Zeit und wurde, einer Verschwörung gegen die spanische Regierung in Neapel angeklagt, 27 Jahre in Haft gehalten, bis Papst Urban VIII. seine Befreiung erwirkte. Später mußte er nach Paris flüchten, wo er im Jahr 1639 starb. Er schloß sich in der Naturphilosophie Nikolaus v. Kues und Telesius an, versuchte aber auch eine neue Metaphysik und Staatslehre zu begründen. Die neue Metaphysik ist enthalten in seinem Hauptwerk Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum juxta propria dogmata partes 3, ll. 18.

Campanella wendet sich gegen den Skeptizismus, wie Augustinus unter Berufung auf die Gewißheit der eignen Existenz. Zugleich erkennen wir mit Sicherheit unser Können, Wissen und Wollen, die drei „Primalitäten", die unser Wesen ausmachen. Analog zu uns selbst müssen wir die übrigen Dinge auffassen. Auch sie bestehen aus diesen drei Primalitäten: Können, Wissen und Wollen. Denn ein Wesen ist nur dadurch ein Seiendes, daß es sein, wirken und leiden kann, daß es um sein Sein weiß,

und daß es sein Sein liebt. Durch diese Primalitäten ist aber nicht bloß das Sein eines jeden Dinges konstituiert, sondern in zweiter Linie sind sie zugleich, insofern sie sich nach außen beziehen, jene Prinzipien, die die Philosophen als Kräfte oder Fähigkeiten eines Wesens bezeichnen.

Was von allem Seienden gilt, das gilt auch von Gott. In ähnlicher Weise wie später Deskartes beweist Campanella die Existenz Gottes aus unserer Idee des unendlichen Gottes, die nicht von unserem endlichen Geist gebildet sein könne. Auch in Gott müssen wir drei Primalitäten seines Seins annehmen: Macht, Weisheit und Güte. Nur sind diese einerseits nicht distinkt in Gott, sondern absolut eins, und anderseits sind sie in ihm ohne alle Grenzen, während sie in den geschöpflichen Dingen beschränkt sind. In Kraft dieser drei absoluten Primalitäten ist Gott die Ursache der Dinge. Vermöge seiner unendlichen Macht kann er Dinge schaffen; vermöge seiner unendlichen Weisheit erkennt er die Dinge, die er schaffen kann, und vermöge seiner unendlichen Liebe will er sie schaffen.

Die drei göttlichen Primalitäten fließen aber auch wiederum in die Welt ein und kommen in dieser zur Offenbarung. Diese „drei großen Einflüsse" (tres magni influxus) der göttlichen Primalitäten treten uns entgegen in der Notwendigkeit, im Fatum und in der allgemeinen Harmonie. Die absolute Macht bewirkt die Notwendigkeit, die absolute Weisheit das Fatum, die absolute Liebe die Harmonie im Universum. Letztere ist wiederum vermittelt durch die Weltseele, die das substantielle Band zwischen den Dingen bildet und den Wechselverkehr, die Sympathie zwischen ihnen bedingt.

c) In der Metaphysik.

Nikolaus Taurellus (1547—1606). — Im Gegensatz zu Luther, der alle Philosophie verwarf, und zu Melanchthon, der sich dem Aristotelismus zuwandte und vielbenutzte Lehrbücher schrieb, suchte Nik. Öchslein (Taurellus), Lehrer zu Basel und Altdorf, ein selbständiges philosophisches System im Einklang mit seinem protestantischen Glauben zu schaffen. In den Werken De mundo und De rerum aeternitate bekämpft er die von den Aristotelikern behauptete Ewigkeit der Welt, lehrt ihre atomistische Zusammensetzung aus einfachen Substanzen und betont ihre streng gesetzmäßige Entwicklung. In dem Buch Philosophiae Triumphus rechtfertigt er seinen philosophischen Standpunkt gegenüber der lutherischen Dogmatik und sucht die Philosophie als Grundlage des Glaubens zu erweisen.

Er geht hierbei vorzugsweise darauf aus, die lutherisch-dogmatischen Lehrsätze, die alle Philosophie als unmöglich erscheinen lassen, zu mildern. So leugnet er, daß der Mensch durch die Erbsünde vollständig verdorben worden; die Erbsünde bestehe nur darin, daß der Mensch durch die Sünde unter die Herrschaft der Natur d. i. der Sinnlichkeit gekommen sei. Ebenso polemisiert er gegen die Annahme, daß der Mensch durch die Sünde die Freiheit verloren habe, daß der Glaube ausschließlich Gottes Werk in uns sei und daß wir uns der göttlichen Gnadeneinwirkung gegenüber rein passiv verhielten.

Aber, obgleich Taurellus dadurch für die Philosophie neuen Boden zu gewinnen suchte, so stellte er sie zuletzt doch wieder in den Dienst der lutherischen Dogmatik und zwar in sehr eigentümlicher Weise. Die Philosophie, sagte er, führt uns zu der Erkenntnis, daß wir tatsächlich nicht gerecht sind, wie wir es unserer Bestimmung gemäß sein sollten, und dadurch zur Erkenntnis einer von uns ererbten Schuld. Damit werden

wir zugleich erinnert, daß wir aus dem Elend, in dem wir uns befinden, uns nicht selbst befreien können. So würde uns die Philosophie zur Verzweiflung führen. Darum war die Offenbarung notwendig, die uns Gottes Gnade kundtat. —

d) In der Staatslehre.

Mit dem Wiederaufleben der platonischen Philosophie kamen auch die platonischen Ideen über den Staat wieder zur Geltung, und es fehlte nicht an solchen, die gleich Plato einen Idealstaat zu konstruieren suchten, nach welchem die staatlichen Verhältnisse umgestaltet werden sollten. Auch hierbei zeigt sich der suchende und übertreibende Drang der Zeit nach Befreiung von dem Überkommenen, nach völliger Neugestaltung des Lebens.

1. Nikolaus Macchiavelli (1469—1527). — Am stärksten wird die Emanzipation des Staates in Italien betont durch den Florentiner Macchiavelli. Sein Hauptwerk ist Il Principe (der Fürst). Erfüllt vom Geiste der Renaissance sind ihm alle natürlich großen Eigenschaften Ideale, die er selbst in Gegensatz stellt zur christlichen Ethik, die auf ein jenseitiges Ziel eingestellt ist. Er ist begeistert für die altrömische Staatsmacht und sieht den Zweck des Staates in der Entfaltung zeitlicher Macht. Das Grundgesetz seiner Staatslehre lautet: Alles ist dem Wohle des Staates unterzuordnen. Dieser Zweck heiligt alle Mittel, die notwendig sind, wenn das Staatswohl auf dem Spiele steht, mögen sie sonst gut oder schlecht, human oder grausam genannt werden. Der oberste Lenker des Staates darf sich nur von der einen Rücksicht des Staatswohles leiten lassen, er untersteht keinem anderen ethischen Naturgesetz.

2. Thomas Morus (Moore, 1480—1535). — Er war Lordkanzler unter Heinrich VIII. von England, von dem er wegen Verweigerung des Suprematseides zum Tode verurteilt wurde.

Sein Buch De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia ist eine Art philosophischer Roman, in dem ein Philosoph, Raphael, der auf seinen Seereisen zufällig auf die bisher unbekannte Insel Utopia gekommen, das dort bestehende Staatswesen schildert. Das Hauptsächlichste aus dieser Schilderung ist folgendes:

a) Das ganze Gemeinwesen in Utopien ist auf den Ackerbau gegründet; aber es gibt kein privates, sondern bloß gemeinsames Eigentum. Die Mahlzeiten sind gemeinschaftlich, Kauf und Verkauf existieren nicht unter den Utopisten; das Geld ist außer Gebrauch. Die Institution der Ehe besteht; in den Künsten des Krieges werden alle, Männer und Frauen, geübt. Kranke werden in öffentlichen Hospitälern gepflegt; unheilbaren Kranken wird der Rat gegeben, sich selbst zu töten. Der Unterricht ist obligatorisch und wird von Angestellten des Staates erteilt. Die Sklaverei ist eingeführt; aber es gibt der Sklaven nur wenige.

b) Die Staatsform ist republikanisch. Je dreißig Familien wählen jährlich einen Phylarchen; je zehn Phylarchen einen Protophylarchen; und alle Phylarchen mit-

einander wählen den Prinzeps, der sein Amt auf Lebensdauer hat. Die Protophylarchen bilden mit letzterem und einigen Phylarchen den Senat. Gesetze haben die Utopier wenige. Verbrecher bestrafen sie gewöhnlich damit, daß sie diese zu Sklaven machen.

c) Es herrscht vollständige Religionsfreiheit. Die verschiedenen Religionen bestehen nebeneinander. Es ist auch gestattet, sich zu gar keiner Religion zu bekennen; nur das ist verboten, daß jemand die Unsterblichkeit der Seele und die Vorsehung leugne. Priester gibt es wenige; aber diese genießen das höchste Ansehen und dürfen von niemanden zur Verantwortung gezogen werden. Die Gebete in den Tempeln sind so allgemein gehalten, daß jeder sie beten kann, möge er was immer für eine religiöse Ansicht haben.

3. Ein weiterer hervorragender Utopist, wie man diejenigen nannte, die es unternahmen, einen Idealstaat zu zeichnen, ist der schon oben besprochene Thomas Campanella. In seinem „Sonnenstaate" (Civitas solis) entwirft er gleichfalls das Bild eines sozialistisch-kommunistischen Staates; in seiner „Spanischen Monarchie" tritt er für eine allgemeine Weltmonarchie mit dem Papste an der Spitze ein.

4. Der französische Rechtsgelehrte Jean Bodin (1530—1596) verwirft den Kommunismus und hebt besonders die Rechte und den Schutz der Familie hervor; er betont die Souveränität des Volkes und leitet das Recht der Regierenden aus der freiwilligen Übertragung durch das Volk her; darum können sie auch zur Rechenschaft gezogen und bestraft werden, wenigstens wenn ihnen das Volk nicht selbst unumschränkte, absolute Macht gegeben hatte.

5. Auch nach Joh. Althaus (Althusius) (1557—1638), Bürgermeister von Emden, ist das Volk die Quelle aller Autorität im Staate, da der ganze Zweck des Staates das Volkswohl ist. Die Staatsgewalt ist durch ausdrücklichen oder stillschweigenden Kontrakt einem oder mehreren übertragen, jedoch stets widerruflich. Auf dieses Recht des Widerrufs kann das Volk gar nicht verzichten.

6. Hugo Grotius (de Groot, 1583—1645), zu Delft in Holland geboren, hat seine rechts- und staatsphilosophischen Ansichten in seinem Hauptwerke (De iure belli et pacis) niedergelegt. Er steht Aristoteles und den Scholastikern freundlich gegenüber. Das Naturrecht ist die Summe der Rechte, die sich aus der vernünftigen Menschennatur selbst herleiten lassen. Daher ist der Urheber der Natur auch der Gesetzgeber des Naturrechts. Aber Gott selbst könnte das Naturrecht nicht ändern, weil es eben mit der Natur notwendig gegeben ist. Vom Naturrecht (ius naturale) unterscheidet Grotius das positive Recht (ius voluntarium oder civile), das im freien gesetzgebenden Willen gründet.

Das Eigentumsrecht leitet Grotius bei Annahme einer ursprünglichen Gütergemeinschaft aus stillschweigenden oder ausdrücklichen Verträgen ab.

Die bürgerliche Gesellschaft ist im Gesellschaftstrieb des Menschen begründet. Die tatsächliche Entstehung des Staates beruht ebenfalls auf einem Vertrag, in dem sich alle einer bestimmten

Regierungsform unterordnen. In diesem Vertrag ist dann auch die Rechtsverbindlichkeit der staatlichen Gesetze begründet, weil das Naturrecht gebietet, geschlossene Verträge zu halten. — Den einzelnen religiösen Bekenntnissen gegenüber ist der Staat neutral; nur Atheismus, der die evidenten Wahrheiten von Gottes Dasein und Vorsehung leugnet, ist strafbar.

Die oberste Gewalt im Staate besitzt ursprünglich das Volk. Es überträgt die Ausübung widerruflich oder unwiderruflich einer bestimmten Person.

IV. Mystiker.

1. Die theosophischen Elemente, die schon in der Naturphilosophie dieser Zeit vielfach einen starken Einschlag ausmachen, werden in Deutschland zu einem einheitlichen mystisch-religiösen System gestaltet, das umgekehrt die naturphilosophischen Ansichten teilweise in sich einbezieht. Die beiden Hauptvertreter dieser Richtung sind Valentin Weigel (1533—1588), lutherischer Pfarrer zu Zschoppau in Sachsen, und der bedeutendere Jakob Böhme.

2. Jakob Böhme (1575—1624), geb. zu Alt-Seidenberg bei Görlitz, später Schuhmacher in Görlitz, zeigte schon in seiner Jugend Anlage zu visionären Zuständen. Er las viel und war vertraut mit den Ideen des Theophrastus Paracelsus und der deutschen Mystiker. In verschiedenen Schriften lehrte er gleich Weigel einen exzessiven Mystizismus. Die wichtigsten darunter sind seine Aurora oder Morgenröte im Aufgang; Von den drei Prinzipien des göttlichen Wesens; Mysterium magnum; Vom dreifachen Leben des Menschen. Eine geradezu zügellose Phantasie treibt oft in Böhmes Schriften ihr Spiel, wenn er sich bemüht, in Bildern und Vergleichen seine ergrübelten Anschauungen zur Darstellung zu bringen.

Das Problem der Sünde, des Bösen und seiner Vereinbarkeit mit Gottes Weisheit und Güte bildet den Ausgangspunkt seiner Grübeleien und den Hauptinhalt seiner „Erleuchtungen". Die Lösung glaubt er in dem Gedanken gefunden zu haben, daß alles nur durch seinen Gegensatz zur Geltung, zur Offenbarung kommen kann. So muß der Gegensatz schließlich in Gott selbst liegen, sonst könnte auch er sich nicht offenbaren. Alle Dinge, auch Gott, bestehen aus Ja und Nein.

a) Gott. — Gott ist in seinem Ansichsein reine Unbestimmtheit, Geist ohne alles Wesen, ewiges Nichts. Er ist aber zugleich auch ewiger Wille, sich in Grund und Wesen einzuführen und dadurch offenbar zu werden. Dies ist aber nur dadurch möglich, daß Gott den Gegensatz in sich setzt und durch Versöhnung dieses Gegensatzes sich in sich selbst vollendet. Dieser Gegensatz ist Finsternis und Licht, auch herber Zorn und Liebe, Natur und Gemüt genannt. Die Finsternis ist die ewige Natur (centrum naturae), das Licht der Geist Gottes. So wird Gott wirkliches Wesen, das aus Natur und Geist (Leib und Seele) besteht. In dem Wesen Gottes sind dann

wiederum sieben Naturgestalten zu unterscheiden: Herbigkeit, Bewegung, Angstqual, Feuerblitz, sanfte Liebe, Hall und Weisheit. Sie stehen in Gott in Konkordanz miteinander.

b) Die Welt. — Die Welt ist aus der „ewigen Natur", d. i. aus den sieben Naturgestalten der ewigen Natur, geschaffen. Alle Naturgestalten, die in Gott sind, sind auch in der Welt; nur stehen sie dort in Konkordanz; hier dagegen sind sie in „Schiedlichkeit" auseinander gegangen. „Die Schöpfung," sagt Böhme, „ist nichts anderes, als ein Aushauchen oder Aussprechen des Wesens Gottes; was wir Schaffen nennen, ist nur ein Spiel Gottes mit sich selbst; er gebiert sich selbst aus Einem Wesen in alle Wesen." So wird die Welt zum dritten Prinzip, das aus den beiden ersten Prinzipien, Licht und Finsternis, hervorgegangen.

c) Der Mensch. — Im Menschen ist eine feurige, die aus dem ersten, eine Lichtseele, die aus dem zweiten, und eine Tierseele, die aus dem dritten Prinzip hervorgeht. Ebenso ist auch ein dreifacher Leib in ihm zu unterscheiden: der himmlische, siderische und elementarische Leib. Die drei Prinzipien, aus denen die menschlichen Seelen hervorgegangen, suchen das eine über das andere die Oberhand zu gewinnen, woraus sich der Widerstreit im Menschen erklärt. In allen Dingen ist Gutes und Böses. In Gott ist letzteres nicht offenbar; das Gute hält es gleichsam gefangen. Aber in der Welt ist das Hervortreten des Gegensatzes zwischen gut und bös eine Notwendigkeit und bedingt die Geburt des Lebens.

d) Erlösung. — In bezug auf den Urstand und Sündenfall, sowie in bezug auf die Folgen des letzteren vertritt Böhme die analogen Ansichten wie ehedem Gregor von Nyssa und die Kabbalisten und unterscheidet eine doppelte Menschwerdung des Sohnes Gottes, eine himmlische und eine irdische, sofern dieser zuerst zum himmlischen und dann in Maria zum irdischen Menschen geworden sein soll. Er habe das höllische Feuerprinzip, das infolge der Sünde ausschließlich im Menschen herrschte, und das „göttliche Bildnis" in der menschlichen Natur wieder hergestellt. Der einzelne Mensch gewinne dieses durch seine Wiedergeburt in Christus, die durch den Glauben allein bedingt sei.

Damit verbindet sich dann der Mystizismus. Die mystische Erhebung beruht auf der Gottgelassenheit, indem der Mensch in voller Passivität der erleuchtenden Wirksamkeit Gottes sich hingibt. Daraus erwächst die mystische Schauung; in dieser durchschauen wir dann nicht bloß alle Dinge, sondern dringen sogar in die Tiefen der Gottheit ein. Von dieser Schauung hängt alle wahre und echte Schriftauslegung ab. Deshalb will denn auch Böhme selbst aus dieser unmittelbaren Schauung im Geist Gottes heraus geschrieben haben. Im Licht Gottes, sagt er, habe ich alles gesehen, und wer daher meine Lehre bekämpft, der widersteht dem Geist Gottes, und Gottes Strafe wird nicht ausbleiben.

3. Böhme hat nicht bloß in seiner Heimat Anhänger und Verteidiger gefunden, sondern auch in England und Frankreich. Im 19. Jahrhundert haben Schelling und Baader viele seiner Gedanken aufgegriffen.

V. Die Begründer der modernen Naturwissenschaft.

Die Forderung, die Naturerkenntnis auf eigne Beobachtung und Erfahrung zu gründen, war bei den Männern der neuen Zeit allgemein. Aber nur wenige fanden und bahnten den rechten Weg. Sie begnügten sich nicht damit, auf Grund einzelner Tatsachen weitgehende Spekulationen zu bauen, sondern suchten vor allem die Tatsachen und Vorgänge selbst, ihre Komponenten und ihren Verlauf, ihre Gesetze erfahrungsmäßig zu erforschen und darzustellen. Sie fragten eingehend nach dem

„wie" und nicht gleich nach dem „was" der Natur. Bei ihnen kamen die Hilfsmittel zur entscheidenden Anwendung, welche die moderne Naturwissenschaft aufbauen halfen: das Experiment, die Meßinstrumente, Fernrohr, Uhr. Die Einführung der Mathematik in die Naturwissenschaft führte zur quantitativ-mechanischen Naturbetrachtung im Gegensatz zur qualitativen der Vorzeit. Beobachtung und Hypothese, Induktion und Deduktion sollten Hand in Hand arbeiten zum Aufbau der Naturerkenntnis. Weltbild und Weltbetrachtung ändern sich; die aristotelische Astronomie und Physik werden aufgegeben. Es beginnt die bis zur Gegenwart dauernde Periode einer stetig und rasch fortschreitenden Kenntnis und Beherrschung der Natur.

Diese Neugestaltung der Naturwissenschaft hat nicht nur inhaltlich die Naturphilosophie beeinflußt, sondern ist vielfach auch in ihrer Methode vorbildlich gewesen.

1. Leonardo da Vinci (1452—1519), der geniale und universale Künstler und Denker, hat auf naturwissenschaftlichem Gebiet die ein Jahrhundert später festbegründete neue Wissenschaft bereits in ihren Grundprinzipien vorausgeschaut.

Gegenüber der bloßen Spekulation weist er zur Erfahrung hin; gegenüber der Konstatierung der vereinzelten Tatsache betont er die Notwendigkeit, die inneren allgemein geltenden Zusammenhänge, die Gesetze, zu suchen durch die denkende Bearbeitung des Erfahrungsmaterials: Induktion und Deduktion, Erfahrung und Mathematik müssen sich verbinden. Nur durch die Anwendung von Mathematik läßt sich ein sicheres Wissen erreichen. Das setzt die Annahme voraus, daß die Naturvorgänge durch notwendig und darum stets gleichartig wirkende Kräfte kausal verbunden sind.

2. Von Nikolaus Kopernikus (1473—1543), dem Domherrn von Frauenburg, wurden diese Prinzipien zuerst für die Astronomie praktisch durchgeführt. (Hauptwerk: De revolutionibus orbium coelestium libri VI). Pythagoreische Anschauungen beeinflußten Kopernikus, wie er selbst schreibt; die Anwendung der neuen Methode sicherte seiner heliozentrischen Auffassung trotz aller Widerstände, die er auch bei fast allen Fachgenossen, selbst bei Tycho de Brahe, fand, den Sieg über die geozentrische Weltbetrachtung. Kepler und Galilei vervollkommneten sein Werk.

3. Johannes Kepler (1571—1630) ging ebenfalls von pythagoreischen und von theologischen Gedanken aus. Die Welt ist als Bild Gottes eine gewaltige Harmonie, in der die strengste Ordnung und Gesetzmäßigkeit herrschen muß. Die Verhältnisse und Gesetze derselben müssen sich mathematisch erfassen lassen; denn wo Materie ist, da gilt auch die Geometrie. Durch eigne Beobachtung und durch Bearbeitung

des ihm von Tycho Brahe hinterlassenen Materials über den Mars fand Kepler die drei nach ihm benannten Gesetze.[1])

In seiner Apologia Tychonis entwickelt er die erkenntnistheoretische Bedeutung der Hypothese; sie muß ihren Ausgang nehmen von den Tatsachen, deren allgemeines Gesetz sie ausspricht, und muß sich durch die Tatsachen bestätigen lassen.

Die Hauptwerke Keplers sind: Astronomia nova seu physica caelestis (1609) u. Harmonices mundi Libri V (1619).

Später hat Newton (1642—1727) die Keplerschen Gesetze auch deduktiv aus dem Gravitationsgesetz abgeleitet.

4. Galileo Galilei (1564—1642) ist der eigentliche Schöpfer der modernen mechanischen Physik. Er war Lektor der Mathematik in Pisa, dann, nach einem Konflikt mit aristotelischen Physikern, Professor in Padua, von wo er 1609 nach Florenz berufen wurde. In Padua fand er die Fallgesetze. Nach selbständiger Konstruktion eines Fernrohrs, von dessen Erfindung er gehört hatte, entdeckte er die Berge und Täler des Mondes, vier Jupitermonde, später Saturn und die Sonnenflecken. Daraus und aus seinen Beobachtungen des Mondes schloß er, daß die aristotelisch-scholastische Anschauung von der Unveränderlichkeit der Himmelskörper irrig sei. Er erkannte, daß die Planeten keine selbstleuchtenden Himmelskörper sind; er beobachtete die Phasen von Venus und Mars und fand darin einen Beweis für ihre Bewegung um die Sonne. Seine Briefe über das Sonnensystem, in denen er auch die theologische Seite der Frage berührte, brachten ihn in Konflikt mit der Kirche. Im Jahre 1616 wurde ihm Schweigen über die neue Lehre auferlegt. Ein Dialog über die beiden Weltsysteme (1632) brachte ihm neue Angriffe und eine neue Untersuchung, die damit endete, daß er die neue Lehre abschwören mußte. Bei der damals noch fast allgemeinen Ablehnung des Kopernikanischen Systems von seiten der Fachgelehrten hielten die Theologen dasselbe nicht für eine festgestellte Tatsache und glaubten darum, auf dem Wortsinn der Hl. Schrift bestehen zu müssen.[2])

Die eigentliche Bedeutung Galileis liegt nicht auf dem astronomischen, sondern auf physikalischem Gebiete. Hier hat er die fruchtbaren Grundgedanken der folgenden Entwicklung gefunden, er hat die

---

1) a. Die Bahnen aller Planeten sind Ellipsen, in deren einem Brennpunkt die Sonne steht.

b. Der Leitstrahl oder Radius Vektor eines Planeten überstreicht in gleichen Zeiten gleiche Flächen.

c. Die Quadrate der Umlaufszeiten je zweier Planeten verhalten sich wie die dritten Potenzen der mittleren Sonnenentfernungen.

2) Vergl. A. Müller S. J., Galilei und das kopernikanische Weltsystem (1909) — ders. Galilei-Prozeß (1909).

neue Methode der Verbindung von Analyse und Synthese, Induktion und Deduktion, von Erfahrung und mathematischem Denken (das Buch der Natur ist in der „Sprache der Mathematik" geschrieben) in ihrer erkenntnistheoretischen Bedeutung erkannt und hervorgehoben gegenüber der reinen Spekulation einerseits und der rein empirischen Induktion anderseits. Die Aufstellung von Hypothesen soll geleitet sein von dem Prinzip, daß die Natur die einfachsten Mittel und Wege liebt. Galilei hat selbst in Anwendung dieser Methode wichtige Entdeckungen gemacht: Fallgesetze, Trägheitsgesetz, Wurfgesetze, Pendelgesetze. (Discorsi intorno a due nuove scienze. Leyden 1638).

Die mathematisch faßbare Gesetzlichkeit und Nowendigkeit des Quantitativen und das Prinzip der Einfachheit beherrschen so sehr das Denken, daß die sogenannten sekundären Qualitäten, die an sich der mathematischen Behandlung entzogen sind, als rein subjektive Zutat aufgefaßt werden, als subjektive Reaktion auf einen quantitativen Reiz. Ein Beweis für den rein subjektiven Charakter der sekundären Qualitäten ist damit noch nicht geliefert.

Zweite Periode.

Die neuere Philosophie.

Vorbemerkungen.

1. Der Grundcharakter der neueren Philosophie im Gegensatz zur Philosophie der Übergangsperiode besteht zunächst darin, daß die Philosophie sich jetzt nicht bloß von der Scholastik, sondern auch von der Antike und namentlich von den kabbalistischen Träumereien loslöste und ganz selbständig zu verfahren suchte. Es handelte sich um eine radikale Neugestaltung der Philosophie, zu der es in der Übergangsperiode noch nicht gekommen war.

Inhaltlich besteht das Bestreben, die neuen Erkenntnisse der Natur mit dem Gesamtwissen in ein einheitliches umfassendes System zu bringen. Dabei treten einzelne Persönlichkeiten hervor, deren Gedanken bis in die neueste Zeit wirksam gewesen sind und teils Anerkennung, teils Zurückweisung erfahren haben.

Methodologische Fragen stehen, zumal anfangs, im Vordergrund. Man sucht bei der Mannigfaltigkeit der Auffassungen nach einem letzten sicheren Fundament der Erkenntnis. Hierbei und bei der Betrachtung des Verhältnisses von sinnlicher und geistiger Erkenntnis gehen die Lehren in Gegensätze auseinander: Empirismus und Sensualismus einerseits, Rationalismus, Spiritualismus anderseits.

Gleichzeitig erlebt die scholastische Philosophie eine kurze, aber fruchtbare Nachblüte.

2. Wir werden im folgenden zunächst einen Blick auf diese neuere Scholastik werfen und dann die verschiedenen philosophischen Richtungen gruppieren, wie es uns deren Inhalt und Zusammenhang, sowie die gesamte Entwicklung zu fordern scheint.

Erster Abschnitt.

Regeneration der christlichen Scholastik.

1. Allgemeines.

1. Die Regeneration der christlichen Scholastik ward in erster Linie dadurch herbeigeführt, daß man in den christlichen Schulen die Streitigkeiten, welche im Ausgange des Mittelalters die Geister getrennt und ihre philosophischen Bestrebungen zuletzt unfruchtbar gemacht hatten, fallen ließ und wieder auf den Fürsten der Scholastik, den hl. Thomas, zurückging. In der gemeinsamen Anerkennung der Autorität des englischen Lehrers versöhnten sich die verschiedenen Gedankenrichtungen. So erwuchs aus dem Zusammenwirken höchst ansehnlicher geistiger Kräfte eine thomistisch-scholastische Literatur, die hinsichtlich der Gründlichkeit ihrer Leistungen einzig in ihrer Art dasteht.

2. Die Wiederbelebung der Scholastik ging von dem Geburtslande des Predigerordens, von Spanien, aus und zwar von den Universitäten Salamanka, Alkala, Koimbra, deren Glanz eben damals hell aufzuleuchten begann und der Pariser Universität den Ruhm entriß, die erste und vornehmste des Abendlandes zu sein. Den ersten Anstoß gab der Dominikaner Franz von Vittoria (1480—1546), der daselbst lehrte;[1]) ihm folgte sein Schüler Dominikus Soto (1494—1560), Melchior Canus (1509—1560; De locis theologicis) u. a. Mit dem Dominikaner- wetteiferte der Zisterzienserorden, aus dem Männer, wie Angelus Manriquez, Lehrer zu Salamanka († 1649), Bartholomäus Gomez, Marsilius Vasquez († 1602), Petrus de Oviedo († 1651) und andere hervorgingen. Ebenso der Karmeliter- und der Benediktinerorden. Unter ihren Mitgliedern ragten besonders hervor: Blasius a St. Conzeptione, Philippus a St. Trinitate und Joseph Saenz d'Aguirre.

3. Bald fingen auch die Jesuiten an, an der Weiterbildung der christlichen Scholastik zu arbeiten. Nach Anweisung des hl. Ignatius schlossen sie sich ebenfalls an Thomas v. A. an, ohne sich jedoch in allen Fragen an ihn zu binden. In Koimbra lehrte als erster Petrus Fonseca († 1597); in der Schule des Dominikus Soto bildete sich Franz Toletus aus Kordova († 1596); an diesen schließt sich an Gabriel

---

1) Günstigen Einfluß hatte auf ihn geübt Thomas de Vio Caietanus (1469—1534), der einen ausgezeichneten Kommentar zur Summa theol. des hl. Thomas schrieb. Einen fast gleichwertigen Kommentar zur Summa c. Gent. schrieb Silvester v. Ferrara (1474—1528).

Vasquez († 1604), Anton Rubius († 1615), Franz Alphonsus († 1649), P. Hurtado de Mendoza († 1651), Roderich Arriaga († 1657), Franz Gonzalez († 1661) u. a. Die Jesuiten in Koimbra entwarfen den Plan, alle Werke des Aristoteles durch die gesamte exegetische Tradition der Scholastiker zu erläutern. Indem dieser Entschluß zur Ausführung gelangte, entstand ein Werk Collegium Conimbricense, dem in seiner Art kein zweites an die Seite zu stellen ist und dem daher auch von jeher gerechte Bewunderung gezollt wurde.

4. Zu den vornehmsten Skotisten dieser Zeit gehören: Johannes Pontius, Mastrius, welcher den Skotisten das Verdienst der richtigen Auslegung des Aristoteles vindizierte, Philipp Faber, Bonaventura Bellutus, des Mastrius innigster Freund, Klaudius Frassenius, Martin Meurisse u. a.

5. Aus dieser kurzen Übersicht ergibt sich zur Genüge, wie reich die christlich-scholastische Literatur dieser Zeit in Spanien, Portugal und Italien war. Die Werke stellen eine kraftvolle Erneuerung der großen Systeme des 13. Jahrhunderts, besonders des Thomismus, dar. Sie kommen äußerlich in der Form und inhaltlich besonders in staats- und rechtsphilosophischen Forderungen der neueren Zeit entgegen.

Wir wollen nur einen der Hauptvertreter der neuen Scholastik eingehender besprechen, um diese philosophische Richtung etwas näher zu kennzeichnen.

2. Franz Suarez.

1. Franz Suarez (Doctor eximius; 1548—1617), aus vornehmem Geschlechte in Granada entsprossen, erhielt seine Bildung auf der Universität Salamanka, trat dann in den Jesuitenorden und wurde Lehrer zu Salamanka und Koimbra. Er war einer der begabtesten philosophischen Köpfe und hinterließ neben seinem berühmten Kommentar zur Summa des hl. Thomas auch viele andere philosophische Schriften, unter denen hier namentlich seine Disputationes metaphysicae, seine Schriften De anima und De legibus zu nennen sind.

2. Im Ganzen übernimmt Suarez die scholastischen Lehren des Thomismus, die er selbständig entsprechend den zeitgenössischen Strömungen und in einer gefälligeren Form zur Darstellung bringt. In manchen nicht unwichtigen Einzelfragen vertritt er eigene Auffassungen, wobei er sich öfter dem Skotismus nähert, sodaß man seine Philosophie nicht mit Unrecht als „Eklektizismus innerhalb der Scholastik" bezeichnet hat.

Die Hauptpunkte, in denen er von Thomas abweicht, sind folgende: Zwischen Wesenheit und Dasein nimmt er keinen realen Unterschied an.

Daher muß er auch der Urmaterie eine eigne Existenz zusprechen, die er allerdings als unvollständig und der Ergänzung durch die Existenz der Form bedürftig bezeichnet; deshalb kann die Materie natürlicherweise nicht ohne Form existieren, doch wäre es möglich unter einem besonderen Einfluß Gottes.

Das Individuationsprinzip ist nach Suarez nicht die Materie in ihrer Beziehung zur Ausdehnung, sondern die Wesenselemente jeder Substanz an sich; daher ist auch in dieser Hinsicht kein Unterschied zwischen materiellen und geistigen Wesen.

In der Erklärung der Erkenntnis nimmt Suarez mit Skotus ein direktes Erfassen der Individuen an.

Den Gottesbeweis aus der Bewegung hält er nicht für stringent, weil ein Wesen auch sich selbst bewegen könnte, und weil auch ein immerfort Bewegendes nicht notwendig ein geistiges Wesen sein müsse.

3. Suarez hat auch eingehend die Staatslehre behandelt. Er wendet sich hier gegen den König Jakob I. von England, der in einer Schrift behauptete, die autoritative Gewalt über das bürgerliche Gemeinwesen beruhe auf unmittelbarer Übertragung der Gewalt an das Staatsoberhaupt von seiten Gottes. Die menschliche Mitwirkung sei allerdings hierbei nicht ausgeschlossen. Aber durch das Volk werde bloß die Person designiert, welche die Autorität besitzen soll (designatio personae). Sei die Person aber designiert, dann werde ihr die Gewalt unmittelbar von Gott übertragen.

Dem widerspricht Suarez. Die Übertragung der Gewalt sei eine bloß mittelbare, vermittelt durch das Volk. Das Subjekt der bürgerlichen Gewalt sei ursprünglich in Kraft göttlicher Ordnung das Volk. Es könne aber die Gewalt nicht für sich behalten, weil es außerstande sei, sie auszuüben. Das Volk müsse daher durch (ausdrückliche oder stillschweigende) Wahl die Gewalt an eine bestimmte (physische oder moralische) Person übertragen, damit diese allein sie besitze und ausübe. Durch diese Übertragung entäußere sich das Volk der Gewalt gänzlich und unwiderruflich, und so werde jene Person, der die Gewalt übertragen worden, ausschließlich und unwiderruflich Souverän des bürgerlichen Gemeinwesens. Demnach sei der Wahlakt zugleich Übertragung der Gewalt und habe den Charakter eines Vertrages, den das Volk mit der zum Souverän bestimmten Person abschließe. In solcher Weise also werde die Gewalt von Gott dem Souverän mittelbar durch das Volk übertragen. Daher bleibe dem Volke auch das Recht, einen unwürdigen Träger der Macht abzusetzen. —

4. Der Aufschwung, den die Scholastik in Spanien und Italien genommen hatte, war verheißungsvoll. Aber nicht alle Scholastiker nahmen an diesem neuen frischen Leben teil. Sehr vielen blieben die Errungenschaften der Naturwissenschaft mit ihrem mächtigen Einfluß und daran anschließende neue Probleme in der Philosophie fast gänzlich fremd. Außerdem wirkten die religiösen Neuerungen der Ausbreitung der neuen Scholastik entgegen. Daher gelang es ihr trotz gründlicher, ja glänzender Leistungen nicht, die anders gerichteten philosophischen Strömungen einzudämmen.

Zweiter Abschnitt.

Begründung neuer philosophischer Richtungen.

I. Franz Bacon von Verulam.

1. Franz Bacon (1561—1626) war zu London geboren, machte seine Studien zu Cambridge und wurde von Jakob I. zum Großsiegelbewahrer und Lordkanzler, bald darauf zum Baron von Verulam und Vizegraf von St. Alban erhoben. Im Jahre 1621 verlor er jedoch, durch das Parlament wegen Bestechung verurteilt, seine sämtlichen Ämter und Würden. Infolgedessen zog er sich vom Hofe zurück und widmete den Rest seines Lebens ausschließlich der Wissenschaft. Sein Privatleben erscheint in keinem günstigen Licht; zur Zeit seines Unglückes zeigte er einen niedrigen, kriechenden Charakter.

2. Bacons Plan ging dahin, die Wissenschaft von Grund aus neu zu gestalten, weshalb er dem Werk, in dem er diesen Plan zu verwirklichen suchte, den Titel Instauratio magna gab. Es zerfällt in drei Teile. Im ersten — De dignitate et augmentis scientiarum — wird ein neuer Organisationsplan aller Wissenschaften entworfen. Der zweite Teil — Novum organum — bietet eine neue Methode für die Wissenschaft, und im dritten Teil sollten die verschiedenen Wissenschaften selbst auf der angegebenen Grundlage behandelt werden. Bacon starb jedoch vor Vollendung desselben.

3. Die Philosophie zerfällt nach Bacon in drei Teile: in die Lehre von Gott, vom Menschen und von der Natur. Der vornehmste Teil der Philosophie ist der dritte, die Naturphilosophie. Die Hauptaufgabe der Philosophie besteht nämlich darin, die Gesetze des Himmels und der Erde aufzusuchen und sie dann zu Erfindungen anzuwenden. Das zu leisten ist aber Sache der Naturphilosophie. Auf sie muß also das Hauptgewicht gelegt werden. Von Gott und von der menschlichen Seele läßt sich auf dem Standpunkt der bloßen Vernunftforschung wenig mit Sicherheit feststellen.

4. Die Philosophie muß aber die Natur zu erkennen suchen, wie sie ist. Bei der Erforschung der Natur und ihrer Gesetze dürfen wir nichts von dem Unsrigen hinzutun; wir müssen einzig auf die Stimme der Natur hören. Die Naturphilosophie darf nichts anderes sein, als eine Interpretatio, nicht eine Anticipatio naturae. Daher darf die Natur auch nicht aus Zweckursachen erklärt werden; diese müssen aus der Naturphilosophie gänzlich ausgeschlossen bleiben. Um aber in solcher Weise in der Naturphilosophie vorgehen zu können, ist eine neue

Methode erforderlich. Diese neue Methode entwirft nun Bacon, und sie ist der wichtigste Punkt, der aus seiner Doktrin hervorzuheben ist.

5. Diese neue Methode hat eine doppelte Seite, eine negative und eine positive. Die negative Forderung verlangt, daß der Mensch, um die Natur treu zu interpretieren, sich zuvörderst der Idole (Trugbilder), d. i. der falschen Vorstellungen entledigen müsse, die nicht aus der Natur der Objekte geflossen sind, sondern aus anderen Ursachen sich ergeben. Solcher Idole gibt es nach Bacon vier Arten, nämlich:

a) Idole des Stammes. Sie haben ihren Grund in der menschlichen Natur.

b) Idole der Höhle (Trugbilder), die sich im einzelnen Menschen infolge seiner ihm eigenen Natur und seiner Bildung finden.

c) Idole des Marktes. Sie sind eine Folge des Verkehrs der Menschen miteinander, der bewirkt, daß den Dingen nach der Auffassung der Menge Namen beigelegt werden, obschon sie vielfach nicht die richtigen sind. Daher kommt es häufig, daß wir glauben, wir beherrschten die Sprache, während die Sprache uns beherrscht.

d) Idole des Theaters, die in die Seele der Menschen aus den verschiedenen Lehrsätzen der Philosophie eingedrungen sind. „Denn," sagt Bacon, „so viele philosophische Systeme erfunden und angenommen worden sind, so viele Fabeln sind damit vorgebracht und aufgeführt worden, die aus der Welt eine Dichtung und eine Schaubühne gemacht haben."

6. An dieses negative Verfahren schließt sich das positive an, worüber sich Bacon u. a. in folgender Weise äußert:

a) Bisher hat man die Methode befolgt, daß man zwar allerdings von der Erfahrung und vom einzelnen ausging, dann aber sogleich sich zu den höchsten und allgemeinsten Begriffen und Axiomen erhob und von diesen aus durch syllogistische Demonstration die weiteren Wahrheiten zu ermitteln suchte. Dadurch ist aber keine wahre Naturerkenntnis zu erzielen. Der Syllogismus kann nicht zur Erkenntnis einer realen Wahrheit führen. Er besteht aus Sätzen und Begriffen, und wenn daher die Begriffe selbst dunkel und aufs Geratewohl abstrahiert sind, so hat das, was der Syllogismus daraus erschließt, keine sichere Wahrheit.

b) Deshalb braucht man aber keineswegs, wie es die einseitigen Empiriker tun, beim Einzelnen stehen zu bleiben. Es gibt vielmehr noch eine andere Methode der Induktion, und diese allein führt zum Ziel. Gemäß dieser Methode muß aus den Erscheinungen und Tatsachen durch Induktion zunächst derjenige Begriff, dasjenige Gesetz, unter das sie unmittelbar fallen, abstrahiert werden; dabei sind auch die negativen Instanzen zu beachten. Von diesen also gewonnenen Begriffen und Gesetzen muß dann durch weitere Induktion zu den nächst-

höheren Begriffen und Gesetzen fortgegangen werden und so weiter, bis man endlich durch fortgesetzte Induktion bei den höchsten Begriffen und Axiomen anlangt. Kein Mittelglied darf übersprungen werden. Nicht Flügel, sondern Blei muß man dem Verstand anhängen. Von der allgemeinen Erkenntnis muß dann der Geist den Weg wieder zu Einzelfällen, zu Erfindungen, suchen.

c) Die einseitigen Empiriker, die immer nur Tatsachen anhäufen, ohne sie zu verarbeiten, gleichen den Ameisen, die sammeln, aber das Gesammelte lassen, wie es ist, es nicht verarbeiten. Die Philosophen mit ihren Syllogismen gleichen der Spinne, die ihr Gewebe aus sich allein herausspinnt. Diejenigen dagegen, die der wahren Induktionsmethode folgen, gleichen der Biene, die sammelt, aber das Gesammelte zugleich zu Honig verarbeitet. —

7. Bacon betont lediglich die Grundsätze der empirischen Forschung; man hat ihn nicht mit Unrecht als den „Begründer der modernen Erfahrungsphilosophie" bezeichnet. Für die eigentlich empirische Wissenschaft, die Naturwissenschaft, hat seine Lehre aber trotz mancher richtigen, wenngleich unvollkommenen methodischen Hinweise keine entscheidende Bedeutung gewonnen. Hier ist ihm Galilei weit überlegen, der im Gegensatz zu Bacon auch die Bedeutung der Mathematik und ihrer Anwendung für die Naturwissenschaft erkannt hat. Darum hat auch Bacon selbst, anders als Galilei, für die Einzelforschung nichts Nennenswertes geleistet.

II. Thomas Hobbes.

Ferd. Tönnies, Th. Hobbes, der Mann und der Denker. 2. Aufl. 1912.

Thomas Hobbes (1588—1679), Schüler und Freund Bacons, machte seine Studien zu Oxford und widmete sich hauptsächlich den philologischen, mathematischen und philosophischen Wissenschaften. In den bürgerlichen Unruhen seines Vaterlandes nahm er Partei für die Royalisten gegen die Republikaner und mußte deshalb (1640) nach Paris flüchten, wo er zum Erzieher des nachmaligen Königs Karls II. ernannt wurde. Hier, wo er mit der Philosophie Deskartes' und mit der neuen Naturwissenschaft bekannt wurde, schrieb er seine philosophisch-politischen Schriften, von denen hervorzuheben sind der Leviathan, Quaestiones de libertate, necessitate et casu und Elementorum philosophiae sectio I de corpore, sectio II de homine, sectio III de cive. Später verlor er die Gunst der königlichen Familie und kehrte nach England zurück. Sein sittlicher Charakter erscheint wie der seines Freundes Bacon gleichfalls in keinem rosigen Licht.

Lehre. — Hobbes scheint sowohl von dem Empirismus Bacons als von der neuen mathematischen Naturwissenschaft, die er in Frankreich

und Italien (bei Galilei) kennen lernte, entscheidend beeinflußt zu sein. Das führt ihn einerseits zu Materialismus und Sensualismus und läßt ihn anderseits in der (mathematischen) Deduktion die einzige zu wahrem Wissen führende Methode sehen.

1. Materialismus. — Hobbes geht von dem Grundsatz aus, daß es in der Wirklichkeit nur Körper gebe und jeder Vorgang Bewegung sei. Die Begriffe von Substanz und Körper fallen ihm in eins zusammen. Eine unkörperliche Substanz hält er für ein Unding. Darum habe sich denn auch die Philosophie nur mit den Körpern zu beschäftigen. Sie hat nach seiner Ansicht bloß das Werden der Erscheinungen aus ihren natürlichen Ursachen zu erklären und zugleich die weiteren möglichen Phänomene, die aus diesen Ursachen sich ergeben können, zu erschließen. Demnach definiert er die Philosophie als die Erkenntnis der Ursachen aus den beobachteten Wirkungen und andererseits der Wirkungen aus den Ursachen mittelst richtiger Schlüsse. Da es aber zwei Arten von Körpern gibt, natürliche und bürgerliche Körper (Staaten), so muß auch die Philosophie in zwei Teile zerfallen, in Philosophia naturalis und Philosophia civilis.

2. Sensualismus und Phänomenalismus. — In seiner Philosophia naturalis betrachtet Hobbes den Menschen seiner eben bezeichneten Voraussetzung gemäß als ein bloß körperliches Wesen. Was wir Seele nennen, sagt er, ist nichts anderes als ein natürlicher Körper von solcher Feinheit, daß er nicht auf die Sinne wirkt. Darum ist denn auch die Erkenntnis nur das Resultat der Funktion der Organe, ist, wie alle Veränderung, Bewegung. Die Sinne werden durch die vom Objekt ausgehende Bewegung affiziert; diese Wirkung pflanzt sich wieder als Bewegung zum Gehirn und von da zum Herzen fort; vom Herzen geht dann eine Rückwirkung aus, und das Resultat dieser Aktion und Reaktion ist die sinnliche Wahrnehmung. Sie ist subjektiv, nicht Abbild objektiven Seins. Auf sie reduziert sich zuletzt alle Erkenntnis. Es gibt keine angeborenen Ideen. Wir können uns unserer Wahrnehmungen wieder erinnern und sie an Worte, als an Zeichen, knüpfen. Dabei kann das nämliche Wort als Zeichen für viele ähnliche Objekte gelten. In diesem Fall gewinnt es den Charakter der Allgemeinheit, wird zum Universale. Die Universalien sind daher nichts weiter als allgemeine Namen. Das Denken ist ein Rechnen mit diesen Namen. Daher ist es an die Sprache gebunden. Aus solchen allgemeinen Namen oder Definitionen, die unmittelbar aus der Wahrnehmung hergeleitet werden können, läßt sich durch Deduktion allgemein gültiges Wissen gewinnen.

3. Determinismus. — Es gibt keine Freiheit im Sinn freier Selbstbestimmungsfähigkeit des Willens. Wo immer eine causa integra ist, da muß die Wirkung notwendig erfolgen. Nun ist aber

unser Wille, falls alle Bedingungen zum Handeln gegeben sind, eine causa integra, und darum ist er auch eine causa necessaria. Was wir Freiheit nennen, ist nur die Fähigkeit des Menschen, das Gewollte auch zu tun oder auszuführen. Freiheit ist nichts anderes als das Nichtgebundensein durch Hindernisse in der Ausführung eines Willensentschlusses. Nicht das Wollen, sondern bloß das Tun kann frei sein. Diese Freiheit kommt dem Tier so gut zu wie dem Menschen.

4. Naturalistische Gesellschaftslehre. — Auf diesen theoretischen Voraussetzungen baut nun Hobbes seine Philosophia civilis oder Gesellschaftstheorie auf, die den hervorragendsten Teil seiner Doktrin bildet. Das höchste Gut des Menschen, so lehrt er, ist die Selbsterhaltung und Förderung der eigenen Interessen. Von Natur aus ist für den Menschen nur die Selbstsucht maßgebend; der Nutzen bedingt den Unterschied zwischen gut und bös in den menschlichen Handlungen. Dementsprechend hat denn auch der Mensch ein unbeschränktes Recht auf alles, was seiner Selbstsucht dienen kann, und gegen alle. Sein Recht reicht so weit wie seine Macht. Nur das Recht des Stärkeren gilt. Außerdem ist es keineswegs wahr, daß von Natur aus der eine Mensch den andern liebt; jeder liebt nur sich selbst, und falls er einem anderen einen Liebesdienst erweist, so tut er es nur um des eigenen Vorteils willen. Von Natur aus steht der eine dem anderen feindlich gegenüber.

Somit ergibt sich das Resultat: Von Natur aus befinden sich alle Menschen einander gegenüber im Kriegszustand. Der Naturstand der Menschen ist ein gesellschaftsloser, ja antisozialer: er ist ein Krieg aller gegen alle. Homo homini lupus. Aus diesem Zustand sind die Menschen in das gesellschaftliche Verhältnis herausgetreten und zwar in folgender Weise:

a) Da der allgemeine Kriegszustand den einzelnen die Förderung und Sicherstellung ihrer Interessen unmöglich macht, so werden die Menschen von Natur aus dazu angewiesen, aus dem Naturstand herauszutreten und den Frieden zu suchen, soweit dieser erreichbar ist, sofern dies aber nicht möglich ist, die notwendigen Mittel zur Abwehr gegen die Angriffe anderer bereit zu stellen. Dieses Ziel wird aber dadurch erreicht, daß die Menschen sich zu einer Gesellschaft vereinigen. Das tun sie denn auch und zwar durch einen Vertrag. Alle kommen mit allen überein, ihr ursprüngliches unbeschränktes Recht aufzugeben, es an die Gesamtheit abzutreten, um durch diese geschützt zu werden gegen die Angriffe anderer. Die also entstandene Gesellschaft ist die bürgerliche, der Staat. Erst durch diesen entstehen Recht und alle Pflicht; das Staatsgesetz allein begründet den objektiven Unterschied zwischen gut und bös.

b) Die Gesellschaft als Ganzes genommen ist eine moralische Persönlichkeit und ist darum nicht zu denken ohne einen einheitlichen Gemeinwillen. Dieser ist es, dem die Aufrechthaltung der staatlichen Ordnung und die Realisierung des Staatszweckes obliegt. Er kann sich aber nicht betätigen ohne einen konkreten Träger. Daher ist das Volk darauf angewiesen, eine Person oder ein Kollegium als Träger

des Gesamtwillens aufzustellen und sich diesem zu unterwerfen. Diese Person ist der Souverän, der Inhaber der gesamten obrigkeitlichen Gewalt. Da aber jeder Vertrag hinfällig wird, wenn man fürchten muß, daß der andere Teil ihn nicht halten werde, und dieses Präjudiz von jedem gilt, weil jeder von Natur aus dazu neigt, sein Privatinteresse über die gemeinsamen Interessen zu stellen, so kann die Obrigkeit nur dadurch regieren, daß sie die einzelnen zur Haltung des Gesellschaftsvertrages zwingt durch die Furcht vor einer Strafe, die ein größeres Übel ist als das Gut, das sie aus der Brechung des Vertrages ziehen könnten. Nur durch Zwang kann also die Obrigkeit herrschen, und der Gehorsam der Gesellschaftsmitglieder ist bloß durch die Furcht motiviert.

c) Obgleich aber das Volk dem Staatsoberhaupt die Gewalt übertragen hat, so hat es doch von dem Augenblick an, da es dies getan, aufgehört, als Volk zu existieren, und ist zu einer bloßen Menschenmenge geworden. Es kann daher der Obrigkeit gegenüber auch kein Recht mehr in Anspruch nehmen, es ist ihr gegenüber rechtlos. Die Gewalt des Staatsoberhauptes ist daher eine völlig unbeschränkte. Alles, was der Souverän will, gebietet und tut, ist recht und gut, bloß deshalb, weil er es will, gebietet und tut. Das Volk und alle einzelnen sind ihm zu unbedingtem, schrankenlosem Gehorsam verbunden. Er kann niemanden unrecht tun. Also der schrankenlose Despotismus!

5. Merkwürdig ist es, daß Hobbes diese seine gesellschaftstheoretischen Grundsätze auch auf das religiöse Gebiet überträgt, wo er übrigens sozinianischen Anschauungen huldigt. Er lehrt:

a) Gott kann über die Menschen herrschen nach dem natürlichen Verhältnis oder nach einem Vertrag. Wenn ersteres, dann ist seine Gewalt über die Menschen eine unbeschränkte und er kann alles über sie verfügen, was ihm beliebt, ohne eine Regel der Weisheit oder Gerechtigkeit zu berücksichtigen. Tatsächlich hat aber Gott über die Menschen stets nach einem Vertragsverhältnis geherrscht. Die ersten Menschen gelobten Gott, sein Gebot zu befolgen, und Gott verhieß ihnen dafür die Unsterblichkeit (nach Leib und Seele), die sie dagegen verlieren sollten, wenn sie den Vertrag nicht hielten. Der Vertrag wurde aber von den ersten Menschen wirklich gebrochen. Gott erneuerte ihn zwar mit Abraham, er wurde aber von den Israeliten abermals nicht beachtet durch Zurückweisung der Theokratie, indem sie in der Person Sauls einen König verlangten. Endgültig fand dieser Vertrag seine Erneuerung durch Christus.

b) Christus ist Lehrer, Erlöser und König. Das Lehr- und Erlöseramt hat er in diesem Leben ausgeübt, nicht aber das Königsamt. König wird er erst sein nach der allgemeinen Auferstehung, weil das Reich Gottes erst dann vollkommen hergestellt sein wird, wenn die dem Tod nach Leib und Seele Verfallenen wieder zum Leben auferstehen werden. Bis dahin währt die Vorbereitung der Menschen für die zweite Ankunft Christi. Diese Vorbereitung ist Sache der Diener des geistlichen Amtes; sie haben die Menschen durch Predigt, Ermahnung und Beratung zu Christus zu führen. Weiter reicht ihre Befugnis nicht. Sie haben keine regierende Gewalt. Eine Kirche mit regierender Gewalt gibt es nicht.

c) Daraus folgt, daß Kirche und Staat in eins zusammenfallen. Das bürgerliche Gemeinwesen heißt Staat, insofern seine Glieder Bürger, und Kirche, insofern sie Christen sind. Das Oberhaupt des Staates ist zugleich das Oberhaupt der Kirche; die Diener des geistlichen Amtes sind seine geistlichen Beamten (Cäsaropapismus). Wie seine Gewalt in weltlichen Dingen eine unbeschränkte ist, so auch in geistlichen Dingen. Er allein hat zu bestimmen, welche Dogmen im Staat gelehrt und geglaubt werden sollen. Der Souverän kann nie Häretiker sein. Ketzerei ist nur eine Privat-

meinung, die hartnäckig festgehalten wird im Gegensatz gegen das vom Souverän vorgeschriebene Dogma. Für den einzelnen ist zum Heil nur der Glaube notwendig, daß Christus der Messias sei, und der Gehorsam gegen die Staatsgesetze.

III. Herbert von Cherbury und das Freidenkertum in England.

1. Eduard Herbert von Cherbury (1581—1648), englischer Lord unter Karl I., der im Bürgerkrieg auf seiten des Parlamentes stand, begründete in England den religiösen Naturalismus, woraus sodann das Freidenkertum entstand. Herbert von Cherbury legte seine philosophischen Gedanken in zwei Hauptschriften nieder, wovon die eine den Titel De veritate, die andere den Titel De religione gentilium errorumque apud eos causis führt. In der ersten entwirft er die Grundzüge einer neuen Erkenntnislehre, in der zweiten wendet er deren Grundsätze auf die Religion an, um damit den religiösen Naturalismus zu begründen.

2. Nach Cherbury sind in jedem Erkenntnisgebiet dem menschlichen Geiste gewisse Notitiae communes von Natur aus eingepflanzt; Aufgabe des Denkens ist es, diese zu entdecken. Dadurch kommt der Mensch zur wahren Erkenntnis. Gefunden werden sie dadurch, daß man in jedem Erkenntnisgebiet diejenigen Lehrsätze aufsucht, über die bei allen Völkern Übereinstimmung herrscht, die bei allen Völkern und zu allen Zeiten als wahr anerkannt worden sind. Sie allein begründen ihrem Inhalt und Umfang nach das wahre Wissen.

3. So muß man auch untersuchen, welche Lehrsätze allen Religionen, die auf Erden bestehen, gemeinsam sind. In diesen Sätzen besitzt man den wahren Inhalt der Religion; alles, was sonst noch in den einzelnen Religionen festgehalten wird, ist bloß menschliche Zutat, im Interesse der Priesterherrschaft hinzugefügt. Als solche gemeinsame religiöse Lehrsätze glaubt Herbert fünf angeben zu müssen: a) Es gibt einen Gott. b) Diesem muß man dienen. c) Man dient ihm durch Tugend und Frömmigkeit. d) Bereuen wir unsere Sünden, so ist Gott gerecht und verzeiht uns dieselben. e) Es gibt eine Vergeltung, teils in diesem, teils in einem anderen Leben. Auch das Christentum ist nach Herbert nur in diesem Sinne wahr. „Glaube an Gott und tue Deine Pflicht", lautet die Devise des Deismus.

Damit hatte Cherbury eine sog. Naturreligion als die angeblich allein wahre und berechtigte im Gegensatz zur übernatürlichen christlichen Religion aufgestellt. In diesem Gedanken bewegt sich das Freidenkertum, das in England sich ausbildete und den Namen Deismus erhielt. Nicht die Heilige Schrift ist es, sagen die Freidenker, aus der wir den Inhalt unserer religiösen Überzeugung zu schöpfen haben; denn wer bürgt uns dafür, daß die Priester sie richtig auslegen! Wir müssen vielmehr unsere Vernunft gebrauchen, um durch Vernunftgründe zu entscheiden, was in der Religion wahr und falsch ist, was wir also als religiöse Wahrheit festhalten und was wir abweisen müssen. Und unsere Vernunft führt uns nur zu einer Naturreligion.

4. Namentlich war es Matthäus Tindal (1656—1733), der „Patriarch der englischen Naturalisten", der in seinem Buch „Das Christentum so alt wie die

Schöpfung" diesen Gedanken ausführte. Nach Tindal ist das Gesetz der Sittlichkeit die Reason of the things, d. i. das unveränderliche Verhältnis der Dinge zueinander. Die Sittlichkeit besteht darin, daß wir unser Handeln darnach bestimmen. Aber darin besteht auch die Religion. Sittlichkeit ist nämlich das Handeln gemäß der Vernunft der Dinge, insofern diese an und für sich genommen, und Religion ist das Handeln gemäß derselben Vernunft, insofern diese als Wille Gottes betrachtet wird. Daraus folgt, daß es nur eine wahre Religion gibt, die natürliche Religion, die mit der Sittlichkeit eins ist.

Diese natürliche Religion ist unveränderlich, weil sie auf der unveränderlichen Vernunft beruht, und deshalb ist sie auch in sich vollendet. Nichts kann ihr hinzugefügt, nichts von ihr weggenommen werden. Jede positive Religion, auch das Christentum, ist nur insoweit wirklich Religion, als sie mit der natürlichen Religion eins ist. Die positive Religion darf nicht weniger enthalten als diese, sonst ist sie lückenhaft; sie darf nicht mehr enthalten, sonst ist sie tyrannisch. In diesem Sinne nun, daß das Christentum in der Tat ursprünglich gar nichts weiter war als die Naturreligion, ist es so alt wie die Schöpfung. Die Erscheinung Christi hatte nur den Zweck, die natürliche Religion, die mit vielem Aberglauben vermischt war, in ihrer Reinheit wieder herzustellen.

5. Am weitesten ging Thomas Chubb (1679—1747) im religiösen Freidenkertum. In seinem Buch „Das wahre Evangelium Christi" leugnete er die göttliche Vorsehung. Gott kümmere sich überhaupt nicht um die Menschen und ihr Schicksal; und darum sei es auch unnütz, zu ihm zu beten. Ebenso wüßten wir nicht, ob unsere Seele sterblich oder unsterblich sei, ob es ein jenseitiges Gericht gebe, oder nicht — Lehren, die jede Religion unmöglich machen.

Dritter Abschnitt.

Die „Reform" der Philosophie durch René Descartes (Cartesius).

I. René Descartes.

Literatur: K. Fischer, Geschichte d. neueren Phil. Bd. I, 4. Aufl. 1897. — A. Hoffmann, R. Descartes (Frommanns Klassiker d. Phil. Bd. 18) 1905.

Vorbemerkungen.

Als Begründer der neueren Philosophie gilt Descartes, weil er zuerst alle dogmatischen Voraussetzungen des Denkens beseitigt und zugleich ihm einen unerschütterlichen Stützpunkt der Gewißheit im Selbstbewußtsein gegeben und ein sicheres Wahrheits- und Gewißheitskriterium in der klaren und distinkten Erkenntnis gefunden habe, und endlich weil er die mathematisch-mechanische Naturauffassung mit ihren Konsequenzen in die philosophische Betrachtung einführte.

René Descartes, latinisiert Cartesius, (1596—1650) geboren zu La Haye in der Touraine, erhielt seine erste Bildung im

Jesuitenkollegium zu La Flèche, wo er bereits durch seinen lebhaften Geist und durch seine unersättliche Wißbegierde sich auszeichnete. Er lebte hierauf meist in Paris, mit physikalischen und philosophischen Studien beschäftigt, ging dann auf Reisen und nahm Kriegsdienste, zuerst unter dem Prinzen von Oranien und hierauf unter Tilly. Währenddessen faßte er den Plan, ein ganz neues System der Philosophie zu begründen. Er entschloß sich, seinen christlich religiösen Glauben als unantastbares Heiligtum in seinem Innern festzuhalten, im übrigen aber alles, was er sonst gehört und gelernt, beiseite zu lassen und in der Philosophie ganz von vorn anzufangen. Nur dadurch glaubte er von dem Zweifel, mit dem er aus der Schule gekommen, befreit zu werden.

Im Jahr 1624 nahm er daher seinen Abschied aus dem Heere, brachte noch einige Zeit auf Reisen zu (darunter eine Wallfahrt nach Loretto, die er für die Lösung seiner Zweifel gelobt hatte) und kehrte endlich im Jahr 1629 nach Holland zurück, wo er seinen Plan ausführte. Hier schrieb er seine wichtigsten Werke, so die Schrift Discours de la méthode, die Meditationes de prima philosophia nebst den Antworten auf die Einwürfe anderer Gelehrten, die Principia philosophiae, die Schrift Les passions de l'âme und die Abhandlung De homine et formatione foetus, sowie eine Reihe von Briefen. Im Jahr 1649 folgte Descartes einem Rufe der Königin Christina von Schweden, starb daselbst aber schon im folgenden Jahr.

Wir wollen zuerst die Descartes'sche Methode, dann seine Erkenntnislehre und an dritter Stelle seine Naturphilosophie und Anthropologie behandeln.

1. Descartes' Methode.

1. Grenze des Zweifels. — Gegen alles, sagt Descartes, was gewöhnlich unserer Erkenntnis als wahr erscheint, lassen sich Gründe vorbringen, die den Zweifel daran berechtigen. Die Sinne täuschen zu oft, als daß man ihnen trauen könnte, und bezüglich einer Vernunftwahrheit, wenn sie auch noch so sicher erscheint, können wir irren. Will man also zu einer wahren Erkenntnis gelangen, so muß man sich zuerst auf den Standpunkt des allgemeinen Zweifels stellen, zwar nicht um bei diesem stehen zu bleiben wie die Skeptiker, sondern um den Zweifel gründlich zu überwinden und ihn ein für allemal auszutilgen.

Wenn ich aber auch, so fährt Descartes fort, an allem zweifeln kann, so doch nicht daran, daß ich zweifle, und da das Zweifeln ein Denken ist, daß ich denke. Ich könnte nun aber nicht denken, wenn ich nicht existierte. Die einzige Wahrheit also, die mir bei allem Zweifel als unzweifelhaft übrig bleibt, ist diese: Ich denke; also

bin ich: Cogito, ergo sum. Dieser Satz ist nun der Ausgangspunkt aller philosophischen Forschung, der archimedische Punkt, von dem aus der Geist zur Erkenntnis aller übrigen Wahrheiten fortschreiten muß, um darüber sicher und gewiß zu werden.

2. Wahrheitskriterium. — Es ist nämlich in dem genannten Satz das Kriterium aller Wahrheit gegeben. Denn frage ich, warum ich über dessen Wahrheit so gewiß bin, daß ich sie nicht bezweifeln kann, so liegt der Grund hiervon darin, daß ich mit einer Klarheit und Deutlichkeit, die durch nichts übertroffen werden kann, einsehe, daß ich denke und daß ich, weil ich denke, notwendig auch existieren müsse. Folglich muß auch alles übrige, dessen Wahrheit ich gleich klar und deutlich erkenne, ebenso wahr und gewiß sein wie dieser Satz. Das Kriterium der Wahrheit ist also die klare und deutliche Erkenntnis der Wahrheit eines Satzes.

3. Fortschreiten der Erkenntnis über das Selbstbewußtsein. — Gestützt auf dieses Kriterium erlangen wir nun von dem Cogito, ergo sum aus zunächst eine sichere Erkenntnis des Wesens unseres Ichs; dann eine sichere Erkenntnis des Daseins Gottes, und endlich eine sichere Erkenntnis des Daseins der Außenwelt. Und zwar in folgender Weise:

a) Ich erkenne sicher, daß das denkende Ich eine Substanz, und zwar eine immaterielle Substanz sei, und daß ihr Wesen im Denken und nur im Denken bestehe. Denn:

α) Das Denken ist eine Tätigkeit, und eine Tätigkeit setzt stets eine Substanz voraus, die deren Träger und Prinzip ist. Das denkende Ich ist also eine Substanz.

β) Das denkende Ich schließt nichts anderes in sich als eben dieses Denken, somit weder Ausdehnung, noch Figur, noch Bewegung, da ja das Ich noch denken könnte, wenn auch alles, was Ausdehnung, Figur, Bewegung u. dgl. heißt, hinweggenommen wäre. Daraus folgt, daß die denkende Substanz nichts Körperliches, dem Ausdehnung, Figur, Bewegung u. dgl. zukommt, ist, vielmehr unkörperlicher, immaterieller Natur.

γ) Meine Existenz hängt endlich insofern von meinem Denken ab, als, wenn ich nicht wirklich denke, ich gar keinen Grund mehr habe, zu behaupten, daß ich während der Zeit, wo ich nicht denke, wirklich existiere. Daraus muß ich schließen, daß das Wesen der denkenden Substanz im Denken und nur im Denken bestehe, und daß diese Substanz vom ersten Augenblick ihres Daseins auch ununterbrochen denke.

Es ist somit ersichtlich, daß die Erkenntnis der Natur der Seele früher, leichter und evidenter ist als die Erkenntnis aller übrigen Dinge, weil sie unmittelbar aus dem Denken erschlossen wird.

b) In zweiter Linie gelange ich zur sicheren Erkenntnis des Daseins Gottes. Ich finde nämlich, wenn ich in mich blicke, verschiedene Ideen in mir vor, darunter auch die Idee eines unendlich vollkommenen Wesens, das ich Gott nenne. Dieser Idee muß aber

notwendig in der Objektivität ein unendlich vollkommenes Wesen entsprechen. Die Existenz Gottes steht über allem Zweifel. Denn:

α) Das unendlich vollkommene Wesen, dessen Idee in mir ist, enthält in sich alle Vollkommenheiten, eben weil es unendlich vollkommen ist. Nun ist aber die Existenz unstreitig eine Vollkommenheit; denn vollkommener ist es, zu existieren als nicht zu existieren. Das unendlich vollkommene Wesen muß also eo ipso, daß es dieses ist, objektiv existieren.

β) Die Idee des unendlich vollkommenen Wesens in mir muß eine Ursache haben, die in Kraft ihrer Natur imstande ist, sie in mir zu erzeugen. Diese Ursache kann nicht ich selbst sein; denn mein Denken ist ein beschränktes und kann daher nichts Unendliches erzeugen. Jene Idee muß also in mir hervorgebracht sein wieder durch ein unendlich vollkommenes Wesen. Und wenn dies der Fall ist, dann muß ein solches unendlich vollkommenes Wesen — Gott — auch existieren.

γ) Endlich setzt schon das Dasein meines Ichs, das ich aus dem Denken erschließe, Gottes Dasein voraus. Denn ich existiere nicht durch mich selbst; sonst müßte ich mir alle Vollkommenheiten gegeben haben, deren Idee in mir ist. Ich muß also eine aus sich seiende Ursache voraussetzen, die mir das Dasein gegeben hat. Selbst die Fortdauer meines Daseins nötigt mich zu diesem Schluß. Denn daraus, daß ich jetzt existiere, folgt nicht, daß ich auch im folgenden Augenblick fortexistiere. Ich muß also auch eine Ursache voraussetzen, die mich im Dasein erhält — Gott.

c) In dritter Linie endlich gelange ich zur sicheren Erkenntnis des Daseins der Außenwelt.

α) Allerdings liegt in uns von Natur aus die unüberwindliche Neigung, unsere sinnlichen Vorstellungen auf wirkliche äußere Körper als auf ihre Ursache zu beziehen und damit das Dasein der Außenwelt als sicher anzunehmen. Aber es könnte denn doch immerhin sein, daß wir aus irgend einer Ursache einer unüberwindlichen Täuschung unterlägen. Wir müssen also für das Dasein der Körperwelt einen höheren Gewißheitsgrund suchen.

β) Diesen finden wir in der göttlichen Wahrhaftigkeit. Ist nämlich Gott absolut wahrhaftig, dann ist es unmöglich, daß er uns einer unüberwindlichen Täuschung überließe. Denn er ist der Urheber unserer Natur, und er würde daher die Schuld daran tragen, daß wir fälschlicherweise aus einer unüberwindlichen natürlichen Neigung das Dasein der Körper annähmen. Das ist aber nicht möglich, weil es der göttlichen Wahrhaftigkeit widerstreitet. Es ist daher sicher, daß eine Außenwelt existiert.

Damit ist nun der allgemeine Zweifel gänzlich und gründlich gehoben. Was vorher als unsicher aufgegeben worden, das ist nun als völlig gesichert wieder gewonnen. Wenn in einem Korb gesunde und faule Äpfel durcheinanderliegen, so entleert man den ganzen Korb seines Inhaltes, um dann die gesunden Äpfel aus der Masse herauszusuchen und sie wieder in den Korb zu legen, die faulen dagegen zurückzulassen. So auch hier.

2. Erkenntnislehre.

1. Angeborene Ideen. — Aus der Erfahrung, lehrt Descartes, kann eine intellektuelle Erkenntnis nicht geschöpft werden. Der Satz: Cognitio intellectualis incipit a sensu ist falsch. Denn durch die

Sinne erkennen wir die Körper nur nach dem Verhältnis, in dem sie zu uns stehen, je nachdem sie sich zu uns nützlich oder schädlich verhalten, nicht aber nach ihrem Ansichsein. Der Ursprung der intellektuellen Erkenntnis kann vielmehr nur erklärt werden aus eingeborenen Ideen. Dazu gehören die Idee von Gott, die Idee des eigenen Ichs und alle jene Ideen, deren Inhalt etwas Allgemeines und Unveränderliches ist, wie die Ideen des Seins, der Substanz, des Grundes usw. Außer diesen empfangen wir freilich auch Ideen aus der Erfahrung (ideae adventitiae) und konstruieren uns selbst solche (ideae a meipso factae), z. B. Fiktionen.

Die Frage, was unter dem Eingeborensein der Ideen zu verstehen sei, beantwortete Descartes zunächst dahin, daß sie als gewisse Entitäten (entia quaedam) zu betrachten seien, die von Gott unserer Seele eingeprägt würden. Später jedoch ging er von dieser Auffassung ab und lehrte, das Eingeborensein jener Ideen bedeute nichts anderes, als daß die Seele die Kraft habe, sie aus sich zu erzeugen, daß sie also ihr bloß potentialiter eingeboren seien. Die Idee Gottes aber ist nach Descartes nicht bloß potentialiter angeboren.

Durch die eingeborenen Ideen ist also die intellektuelle Erkenntnis bedingt. Jene Ideen repräsentieren nämlich das objektiv Seiende. Gott hat die dem Sein entsprechenden Ideen in uns gelegt, sodaß wir, wenn wir jene Ideen erkennen, in diesen und durch diese das objektiv Seiende erkennen. Damit wir aber die gedachten Ideen uns zum Bewußtsein bringen und durch sie das Seiende erkennen, ist die Erfahrung notwendig als veranlassende Ursache. Sie veranlaßt uns, unser Denkvermögen in Tätigkeit zu setzen und dadurch die allgemeinen Ideen in uns zum Bewußtsein zu bringen. Sie ist die gelegenheitliche Ursache (causa occasionalis) dazu.

2. Urteil und Wille. — Vollendet wird die Erkenntnis erst im Urteil, durch das wir die Ideen auf die Objekte anwenden. Das Urteil ist aber nicht mehr Sache des Verstandes, sondern des Willens. Denn Bejahung und Verneinung involvieren eine Beistimmung zu etwas, und diese gehört dem Willen an. Eben darin liegt denn auch der Möglichkeitsgrund des Irrtums. Der Wille soll nämlich erst dann urteilen, wenn der Verstand die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Ideen klar erkannt hat. Tut er dieses nicht, urteilt er vielmehr schon vorher, dann ist die Möglichkeit des Irrtums gegeben. Der Irrtum hat somit seinen Grund nur im Willen, in dem Mißbrauch der Freiheit desselben.

Im Menschen muß also der Wille dem Verstande folgen, wenn es zu einer wahren Erkenntnis kommen soll. In Gott findet dagegen das Umgekehrte statt. Nicht deshalb ist etwas wahr, weil es Gott als solches erkennt, sondern deshalb ist es wahr, weil Gott es will. Das gilt sogar von den ewigen und notwendigen Wahrheiten. Sie sind nicht deshalb wahr, weil sie Gott als solche erkennt, sondern weil er sie ewig als notwendige Wahrheiten gewollt hat. Würde er das Gegenteil gewollt haben, so wäre eben das Gegenteil eine ewige und notwendige Wahrheit.

3. Naturphilosophie und Anthropologie.

1. **Naturphilosophie.** — In seiner Naturphilosophie und Anthropologie geht Descartes von dem Begriff der **Substanz** aus. Die Substanz definiert er als ein Wesen, das derart existiere, daß es keines anderen Wesens zu seiner Existenz bedürfe — Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Descartes bemerkt zu dieser Definition, daß es darnach nur Eine Substanz gebe, Gott. Die geschaffenen Dinge könne man nur in **analogem** Sinne (nicht univoce) als Substanzen bezeichnen d. h. als Wesen, die nur Gottes Beihilfe zur Existenz bedürfen, sonst aber selbständig sind. Die Wesenheit einer Substanz erkennen wir aber nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar durch ihre **Attribute**; denn nur in diesen tritt sie uns als das, was sie ist, gegenüber.

Jede Substanz hat aber immer nur **Ein** Attribut, das ihr Wesen ausdrückt. Alle übrigen Eigenschaften, die sonst noch in der Substanz sich vorfinden mögen, sind nur verschiedene **Modi** der Substanz. Will man also das Wesen einer Substanz erkennen, so muß man untersuchen, welches denn das Eine wesentliche Attribut derselben sei. Nun treten uns in der Welt zwei Arten von Substanzen gegenüber: **geistige** und **körperliche**. Das wesentliche Attribut der **geistigen** Substanz ist, wie bereits erwiesen worden, das **Denken**. Dieses macht somit das Wesen der geistigen Substanz aus.

Was dagegen die **körperliche** Substanz betrifft, so entdecken wir im Körper bei näherer Untersuchung verschiedene Eigenschaften, wie Größe, Figur, Farbe, Dichtigkeit, Weichheit usw. Aber jede von diesen Eigenschaften können wir uns vom Körper hinwegdenken, ohne daß dieser aufhört, Körper zu sein. Nur Eine können wir uns nicht hinwegdenken, nämlich die **Ausdehnung** in die Länge, Breite und Tiefe. Denken wir uns diese hinweg, dann haben wir keinen Körper mehr. Daraus folgt, daß die Ausdehnung das wesentliche Attribut der Körper sei und daß somit das Wesen des Körpers in der **Ausdehnung** bestehe.

Von diesem Prinzip ausgehend nimmt Descartes in den Körpern kein Prinzip der Tätigkeit, keine Kraft, an. Alles Geschehen hat allein in der **Bewegung** seinen Grund. Die Formae substantiales der Scholastik verwirft er gänzlich. Selbst die Tierseele leugnet er; die Tiere betrachtet er als bloße lebendige Automaten ohne Empfindung.

Die Körper sind ins Unendliche teilbar. Um die Entstehung der Körperwelt zu erklären, müssen wir voraussetzen, daß die körperliche Materie ursprünglich **wirklich** in letzte kleine Körperchen, Atome, geteilt war (Korpuskulartheorie). Diesen Atomen hat Gott ursprünglich ein bestimmtes **Quantum** von Bewegung zugeteilt und erhält es

fortwährend in ihnen; es kann weder vergrößert noch verringert werden. Einen leeren Raum aber gibt es nicht. Die durch Gott bewirkte Bewegung pflanzte sich von einem Teil der Materie zum anderen fort, es bildeten sich rotierende Wirbelbewegungen, und dadurch, daß infolge dieser Bewegungen die rotierenden Teile sich miteinander verbanden, entstanden die Weltkörper.

Zweckursachen kennt die mechanistische Naturauffassung Descartes' nicht.

2. Anthropologie. — a) Leib und Seele. — An diese Naturlehre schließt sich die Anthropologie Descartes' eng an. Zwischen Leib und Seele besteht der gleiche extreme Dualismus wie zwischen Materie und Geist überhaupt. Der menschliche Körper ist gleich dem tierischen eine Maschine, ein Automat, ohne Empfindung. Das Leben des Körpers, d. h. die eigentümlichen Bewegungsvorgänge in demselben, ist gebunden an die sog. Lebenswärme, die feuerähnlich, aber nicht leuchtend ist und ihren Sitz im Herzen hat. Durch sie wird das vegetative Leben unterhalten; durch sie werden auch aus dem Blute durch Verdünnung die „Lebensgeister" (spiritus animales), eine feine, aber immerhin körperliche Flüssigkeit, erzeugt, die zum Gehirn aufsteigen und von hier wieder in die Nerven hinausströmen. In dieser lebendigen Maschine wohnt die geistige Seele. In der Zirbeldrüse, dem einzigen nicht verdoppelten Organ im Gehirn, hat sie ihren Sitz. Sie hat keinen Anteil an den biologischen Vorgängen. Aber sie erfährt die Einwirkung der Lebensgeister, die in ihr die Empfindungen veranlassen; und sie wirkt von ihrem Zentralsitz aus auf den Körper durch Veränderung der Bewegungsrichtung (ohne Schaffung neuer Bewegung).

Mit der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele hängen auch die menschlichen Leidenschaften zusammen. Descartes führt sie auf sechs Grundaffekte zurück: Verwunderung, Liebe und Haß, Begierde, Freude und Trauer. Durch seinen von der Vernunft geleiteten Willen soll der Mensch sie beherrschen lernen und so zur inneren Freiheit gelangen.

b) Die Willensfreiheit gilt Descartes als Freiheit der Indifferenz. Dabei unterscheidet er zwischen negativer und positiver Indifferenz. Erstere besteht in der Abwesenheit aller Motive, sich für das eine oder für das andere zu entscheiden. Letztere dagegen ist das Vermögen des Willens, sich auf einen bestimmenden Grund hin für einen von zwei Gegensätzen zu entschließen. Während nun die negative Indifferenz für Gott eine Vollkommenheit ist, weil Gott in seinen Willensentschlüssen von keinem Bestimmungsgrund abhängig ist, bedeutet sie für den Menschen dagegen eine Unvollkommenheit, weil der Mangel eines Bestimmungsgrundes ihm den Gebrauch seiner Freiheit unmöglich macht. Nur wo ein solcher Grund vorhanden ist, kann die menschliche Freiheit sich betätigen. Diese ist mithin Freiheit der positiven Indifferenz.

Aber diese Freiheit ist doch nur eine Freiheit vom Zwang; denn durch den Bestimmungsgrund, resp. durch das Gut, das der Verstand als das höhere erkennt, wird der Wille zum Entschluß stets unabweisbar determiniert. Um frei zu sein,

sagt Descartes, ist es nicht notwendig, daß man in gleicher Weise dem einen oder dem anderen sich zuwenden könne; im Gegenteil, je entschiedener der Wille der einen Seite sich zuneigt, weil er hier mit Evidenz das Gute erkennt, um so freier wählt und handelt er, wenn er nur nicht unter dem Einfluß einer äußeren zwingenden Ursache steht. Also: intellektueller Determinismus!

Doch sucht Descartes wieder einen Ausweg, um das Bedenkliche dieses intellektuellen Determinismus abzuwenden. Jene innere Nötigung durch den Bestimmungsgrund, sagt er, ist nur solange vorhanden, als ich das eine Gut **klar** und **deutlich** als das Höhere erkenne. Die Seele kann aber in dem Augenblick, da sie sich für dieses Gut entscheiden will, ihre Aufmerksamkeit von dem Bestimmungsgrund wegwenden, und tut sie dieses, so kann in demselben Augenblick ein anderes Motiv sich ihr darbieten, das sie bestimmt, von dem Entschluß, den sie zu fassen im Begriff stand, abzusehen. So bleibt für die Bewegung des Willens zu Verschiedenem immer Raum genug.

4. Zur Würdigung Descartes'.

Descartes ist nicht Skeptiker, sondern er wollte den Skeptizismus endgültig überwinden. Die Unmöglichkeit des Zweifels an der Existenz des eignen Bewußtseins hat er — wie schon Augustinus — mit Recht hervorgehoben. Aber die **Ableitung des Wahrheitskriteriums** aus dieser ersten und einzigen gewissen Erkenntnis ist bei ihm nicht berechtigt. Der Grund zur Annahme der ersten Wahrheit ist garnicht ihre klare und distinkte Erkenntnis, sondern die Unmöglichkeit des Zweifelns an ihr, weil im Zweifeln das Zweifeln, also das Denken ja behauptet wird; also kann aus dieser ihrer Eigenschaft auch nicht hergeleitet werden, jede klare und distinkte Erkenntnis müsse wahr sein, sodaß die subjektive Klarheit die objektive Wahrheit verbürgte. Dieses Kriterium mußte also anderweitig begründet werden. Auch der Satz vom Widerspruch kann nicht erst auf solche abgeleitete Weise als gewiß erkannt werden, sondern wird schon in der ersten Gewißheit der eignen Existenz supponiert. Und damit wird eigentlich auch das scheinbar abgeleitete Gewißheits- und Wahrheitskriterium, das auch für das Widerspruchsgesetz gilt, vorausgesetzt.

Auch die Begründung der Existenz Gottes aus der Idee Gottes oder mittels des Kausalgedankens erscheint als petitio principii verfehlt, da Gottes Wahrhaftigkeit uns erst die volle Gewißheit gewährleisten soll, daß wir nicht zum Irrtum von Natur aus veranlagt sind, ganz abgesehen davon, daß irrtümlich behauptet wird, die Idee eines Unendlichen könne nicht von uns gebildet sein. Descartes hat seinen radikalen positiven Zweifel nur scheinbar überwunden.

Die Naturphilosophie Descartes' verwandelt den physischen Körper in ein rein geometrisches Gebilde. Die Eliminierung des Kraftbegriffes aus der Natur und seine Ersetzung durch Bewegung ist zwar für das mathematisch-mechanistische Begreifen der Vorgänge hinreichend, aber nicht für das allseitige philosophische Verständnis. — Leib und Seele

werden so gegensätzlich aufgefaßt, daß es Descartes nicht gelingt, ihr Wechselverhältnis befriedigend zu erklären.

II. Descartes' Schule.

Vorbemerkungen.

1. Gegenüber den hohen Ansprüchen, die die neue Philosophie schon bei ihrer Begründung erhob, traten in Frankreich bald Männer auf, die nachzuweisen suchten, daß die Philosophie für sich unzureichend sei ohne die Offenbarung, ja daß die Philosophie in gar manchen Fragen uns keine sicheren Aufschlüsse geben könne, wenn nicht das Licht der Offenbarung uns leuchte. Man hat diese Denker mit Unrecht als Skeptiker bezeichnet, da sie ja den Zweifel nicht um seiner selbst willen kultivierten, sondern nur den übergroßen Ansprüchen der Philosophie gegenüber die Notwendigkeit der Offenbarung erweisen wollten.

Diese Richtung wurde bereits vertreten von François de la Mothe le Vayer (1586—1672), der zu dem Resultat kommt, daß die Vernunft keine Gewißheit in jeder Beziehung zu erzielen vermöge, und daß somit für das Menschengeschlecht eine Offenbarung notwendig sei. Ganz besonders ist Blaise Pascal hervorzuheben (1623—1662), der zwar Jansenist und bitterer Gegner der Jesuiten war, aber in seinen Pensées sur la religion eine treffliche, wenn freilich vielfach überschätzte Apologie des Christentums bot und die Notwendigkeit der Offenbarung begründete. Pierre Daniel Huet (1630—1721) schrieb außer einer Demonstratio evangelica auch eine Censura philosophiae Cartesianae, in der er die Schwächen der letzteren bloßlegte. Auch der früher genannte Pierre Gassendi (1592—1655) wendet sich gegen Descartes.

2. Dagegen gewann Descartes' Philosophie auch viele Anhänger. Der Reiz des Neuen, die ganze Richtung der Zeit brachten es mit sich, daß dieses System, das die verschiedenen Tendenzen der Neuzeit kraftvoll und einheitlich zusammenfaßte und der Philosophie wieder einen festen Boden und eine sichere Methode zu weiterem Fortschritt gegeben zu haben schien, in weiten Kreisen Anklang fand und daß viele in Descartes den Bahnbrecher einer neuen glänzenden Entwicklung des philosophischen Gedankens erblickten. Man blieb nicht bei der bloßen Annahme des Systems stehen, sondern suchte es entweder fortzubilden, oder da, wo es notwendig schien, zu korrigieren, oder schließlich seine äußersten Konsequenzen zu ziehen. Dabei bildete vor allem das Verhältnis der ausgedehnten und der denkenden Substanz und die Beziehung zwischen göttlicher und geschöpflicher Substanz den Ausgangspunkt der Weiterbildung.

Die hauptsächlichsten Denker, die diese Tendenz verfolgten, waren Arnold Geulincx, Nikolaus Malebranche und Baruch Spinoza.

1. Arnold Geulincx.

Arnold Geulincx (1625—1669), geboren zu Antwerpen, war Lehrer der Philosophie in Löwen, dann in Leyden. Er schrieb eine Logik,

Physik, Metaphysik, Ethik und Kommentare zu Descartes' Principia philosophiae. Er ist der eigentliche Begründer des sog. Okkasionalismus. Von der Lehre Descartes' über das Verhältnis zwischen Leib und Seele ausgehend, betont Geulincx noch extremer als Descartes den Gegensatz zwischen beiden und leugnet jede Möglichkeit einer wechselseitigen Beeinflussung; die Bewegungen des Körpers dringen nicht bis zur Seele, um in ihr Empfindungen zu wecken, die Willensakte der Seele können nicht die körperliche Bewegung beeinflussen. Einen gleichsam empirischen Beweis für diese metaphysischen Aufstellungen sieht Geulincx darin, daß wir gar nicht wissen, wie die Bewegung im Körper fortgeleitet werde, also seien wir es auch nicht, die sie leiteten. Gott ist es, der gelegentlich eines im Körper fortgepflanzten Reizes anderer Körper in der Seele die entsprechende Vorstellung wachruft, und der gelegentlich eines Willensaktes im Körper die gewünschte Bewegung herbeiführt.

Damit ist gesagt, daß Seele und Leib im Menschen der göttlichen Einwirkung gegenüber sich rein passiv verhalten. Weder unser Leib noch unsere Seele ist einer Tätigkeit, einer Kausalität fähig; sie sind vielmehr bloß passive Werkzeuge der göttlichen Tätigkeit und Kausalität. Was nun aber von Leib und Seele gilt, das muß a fortiori auch von den äußeren Körpern gelten. So kommt Geulincx schließlich zu dem Resultat, daß Gott allein in der Welt wirkende Ursache sei, daß es gar keine sekundäre Kausalität gebe. Causae secundae non agunt. Das Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung im Bereich der geschöpflichen Dinge ist kein reales; es rührt lediglich davon her, daß Gott in seiner Wirksamkeit sich an das Gesetz der gelegenheitlichen Ursachen bindet, indem er bei Gelegenheit einer bestimmten Wirksamkeit in einem Ding die dieser entsprechende Wirkung in einem anderen hervorbringt (Okkasionalismus).

Hatte Geulincx den Gegensatz zwischen ausgedehnter und denkender Substanz verschärft, so mindert er die Trennung zwischen göttlicher und geschaffener Substanz, indem er alle geistigen Wesen als Modifikationen des einen Geistes (modi mentis) bezeichnet, sodaß er hier dem Pantheismus zum mindesten sehr nahe kommt.

Dieser Metaphysik entspricht die Ethik Geulincx'. Da wir in der Welt nicht wirken können, beziehen sich auch keine ethischen Forderungen auf sie: ubi nihil vales, nihil velis! Da wir nur Zuschauer beim Wirken Gottes sind, so ist unsere Haupttugend demütige Hinnahme von Gottes Weltleitung.

2. Nikolaus Malebranche.

Nikolaus Malebranche (1638—1715) war geboren zu Paris und trat, nachdem er an der Sorbonne Theologie studiert hatte, als

Priester in das sog. Oratorium. Durch Zufall fiel ihm die Schrift Descartes' De homine in die Hände, und dadurch ward in ihm ein besonderes Interesse für die Philosophie geweckt. Zehn Jahre lang beschäftigte er sich mit dem Studium der Lehre Descartes'; dann gab er in seinem Hauptwerk Recherches de la vérité die Resultate seiner Studien bekannt. Außer diesem Werk verfaßte er aber noch andere Schriften, von denen zu nennen sind Conversations métaphysiques et chrétiennes; Entretiens sur la métaphysique et sur la religion; Traité de morale. Sein Stil ist breit und weitschweifig.

Okkasionalismus. — Malebranche ist dem *Okkasionalismus* des Geulincx unbedingt zugetan. Kein Geschöpf, weder Körper noch Geist, kann selbsttätig wirken. Gott ist es, der in der Körperwelt die Bewegung, das — scheinbare — Aufeinanderwirken, und in den Geistern die Erkenntnis bewirkt. So ist es auch im Menschen.

Ontologismus. — In einem Punkt besonders glaubt Malebranche die Philosophie Descartes' *korrigieren* zu müssen, nämlich in der Lehre vom *Ursprung* der *Ideen*. Nach Malebranche gibt es bloß *Eine* unmittelbare Erkenntnis, nämlich die Erkenntnis unseres eigenen Ichs im Selbstbewußtsein; alles übrige, was von uns verschieden ist, erkennen wir bloß durch die Ideen. Die Idee ist etwas Reales in uns, und was wir zunächst und unmittelbar erkennen, ist nicht das Objekt selbst, sondern dessen Idee. Den Phänomenalismus, der in dieser Auffassung liegt, sucht Malebranche durch Berufung auf Gottes Wahrhaftigkeit zu überwinden.

Wir erkennen die Ideen dadurch, daß wir sie *unmittelbar* in Gott *anschauen*. Dies ergibt sich aus folgenden Gründen:

a) Gott schließt als das unendliche, allgemeine Sein alle Ideen der geschöpflichen Dinge in sich. Er ist aber auch unserem Geist unmittelbar präsent. Er ist die allgemeine Sonne der Geister, die alle erleuchtet, die allgemeine Vernunft, die alle vernünftig macht. Ist aber Gott unserm Geist unmittelbar präsent, so sind wir dadurch auch in den Stand gesetzt, alle Ideen in ihm unmittelbar zu schauen.

b) Dabei ist jedoch wieder ein Doppeltes zu beachten, obgleich die Seele alle Dinge in Gott erblickt, so schaut sie deshalb doch nicht das Wesen Gottes, wie es an sich ist, erblickt es vielmehr stets nur nach der Beziehung, die es zu einem bestimmten Dinge hat, insofern es dessen Idee ist. Ferner offenbart uns Gott die besonderen Ideen nur unter der Bedingung, daß wir diesen unsere *Aufmerksamkeit* zuwenden. Die Aufmerksamkeit ist gleichsam ein natürliches *Gebet*, das die Seele an Gott richtet, ihr eine bestimmte Idee zu offenbaren.

c) Zur Erregung dieser Aufmerksamkeit dient die sinnliche *Erfahrung*. Wenn wir ein Objekt wahrnehmen, so ist das für uns die *gelegenheitliche* Ursache dazu, unsere Aufmerksamkeit der ihm entsprechenden Idee in Gott zuzuwenden und dadurch diese zu erkennen. Einen weiteren als diesen veranlassenden Einfluß hat die Erfahrung auf die intellektuelle Erkenntnis nicht.

Wenn wir nun aber die Körper nur in Gott erkennen: können wir dann noch gewiß sein darüber, daß wirklich Körper außer uns

existieren? Diese Frage bejaht Malebranche, indem er mit Descartes auf die göttliche Wahrhaftigkeit rekurriert. Aber diese allein, meint er, reiche nicht aus. Vielmehr müsse Gott das wirkliche Dasein der Körper tatsächlich bezeugen, wenn wir darüber Gewißheit haben wollten. Gott hat dies aber getan durch die Offenbarung. So kommt denn Malebranche zuletzt zu dem Resultat, daß wir über das Dasein der Körper nur gewiß sein könnten durch die positive göttliche Offenbarung.

Willensfreiheit. — In der Lehre von der Willensfreiheit huldigt Malebranche dem gleichen intellektuellen Determinismus wie Descartes. Der Wille wird stets unabweisbar zum Handeln bestimmt durch das höhere Gut, das ihm der Verstand als solches vorstellt. Aber er kann seine Einwilligung zurückhalten, aufschieben, um eine neue Prüfung anzustellen; und das ist seine Freiheit. Wie sich diese Ansicht mit der okkasionalistischen Voraussetzung, daß der Wille nur eine Wirkung Gottes in uns sei, vereinbaren lasse, ist freilich nicht ersichtlich. Merkwürdig ist es, daß Malebranche durch seine okkasionalistischen Voraussetzungen sich zuletzt dazu bestimmen läßt, der bösen Tat den Charakter einer Handlung ganz abzusprechen und sie als bloße Unterlassung aufzufassen, um Gott nicht zum Urheber des Bösen im Menschen machen zu müssen.

Schöpfung. In der Lehre von der Schöpfung bekennt sich Malebranche zum Optimismus. Gott müsse in der Schöpfung seine größtmögliche Verherrlichung suchen; diese erreiche er aber bloß durch die Schöpfung der besten und vollkommensten Welt.

3. Baruch Spinoza.

Literatur: K. Fischer, Spinozas Leben, Werke u. Lehre. 5. Aufl. 1909. — J. Freudenthal, Spinoza, s. Leben u. s. Lehre, I. Bd. das Leben Spinozas. 1904. — St. v. Dunin-Borkowski, Der junge De Spinoza. 1910.

Die Definition, die Descartes von der Substanz gegeben, läßt streng genommen nur eine einzige bestehen, nämlich die göttliche, weil diese allein als ursachlos gedacht werden muß. Die geschöpflichen Dinge sind eigentlich keine Substanzen mehr. Eine extreme Fortführung dieses Gedankens kommt zum Pantheismus. Dieser wurde denn auch wirklich aus dem System Descartes' abgeleitet und zwar durch Baruch Spinoza.

1. Leben. — Zu Amsterdam 1632 von jüdischen Eltern geboren, wurde Spinoza in der Religion seiner Väter erzogen. Die talmudistischen Lehren sagten ihm aber bald nicht mehr zu, wodurch er seinen Glaubensgenossen entfremdet wurde. Er kam in Berührung mit dem Arzt Franz van den Enden, der im Ruf des Atheismus stand, wandte sich dann dem Studium der Mathematik und Philosophie, namentlich der Descartesschen, zu und bildete allmählich seine eigenen philosophischen Ansichten aus. Wegen seiner Irrtümer von der Synagoge exkommuniziert, begab er sich auf das Land und nährte sich mit Glasschleifen. Er starb 1677.

2. Werke. — Von seinen Schriften sind die wichtigsten: Renati Descartes principia more geometrico demonstrata (für einen Schüler dargestellt), Tractatus theologico-politicus (Forderung der Denkfreiheit

auf religiösem Gebiet; Religion und Philosophie haben verschiedene Ziele: Religion will Gehorsam gegen Gott, ethische Betätigung fördern, Philosophie will Wahrheit lehren), De emendatione intellectus (über Wert und Art der Wahrheitserkenntnis), Ethica ordine geometrico demonstrata (erschien erst nach d. Tode Sp.'s und enthält fünf Teile: 1. Über Gott. 2. Über die Natur u. d. Ursprung des menschl. Geistes. 3. Über Ursprung u. Natur der Affekte. 4. Über die menschl. Knechtschaft oder die Macht der Leidenschaften. 5. Über die Macht des Geistes oder die menschl. Freiheit).

3. Methode. — In dem letzteren Werk, das sein metaphysisches Lehrsystem enthält, bringt Spinoza die mathematische Methode zur Anwendung. Er stellt jedem Traktat bestimmte Definitionen und Axiome voraus, die als unbestreitbar zu gelten haben, und leitet dann daraus die bezüglichen Lehrsätze in streng syllogistischer Form ab. Diese Methode hatte zur Folge, daß sein System wegen der strengen Folgerichtigkeit, die darin waltet, gerühmt ward. Allein für den Wahrheitsgehalt des Systems Spinozas ist diese Methode irrelevant; denn man sieht leicht, daß, wenn die vorausgesetzten Definitionen und Axiome ganz oder teilweise unrichtig sind, auch dasjenige unrichtig sein muß, was auf dieser Grundlage erschlossen wird. Und ersteres ist bei Spinoza gar häufig der Fall, wie schon aus folgendem erhellt.

4. Lehre. — Die vier Grundthesen des Systems sind: Rationalismus, Pantheismus, Parallelismus und Identität des körperlichen und des geistigen Seins, Determinismus oder durchgängige Notwendigkeit alles Geschehens.

A. Rationalismus. — Ein dreifaches Erkennen läßt sich bei uns unterscheiden: a. die Imagination, die Sinneswahrnehmung; sie bietet keine deutliche, klare Erkenntnis und verbürgt darum nicht die Wahrheit; b. das diskursive Denken, die logisch fortschreitende Vernunft (ratio); c. das unmittelbare Schauen einer Wahrheit in sich selbst, die Intuition des Intellektes. Die Erkenntnis der Ratio und des Intellektes (b u. c) ist wahr, weil klar und deutlich. Diese Erkenntnis ist zeitlos, ist Erfassen der ewigen Notwendigkeit, ist Erkennen sub specie aeternitatis. Alles, die eine absolute Substanz nach ihren Attributen der Ausdehnung und des Denkens, ist für uns erkennbar.

B. Pantheismus. — An die Spitze seines ganzen Systems stellt Spinoza in seiner Ethik folgende Definitionen und Axiome:

a) Es ist zu unterscheiden zwischen Substanzen, Attributen und Modi.

α) Eine Substanz ist dasjenige, was in sich ist und aus sich allein begriffen wird, was somit keines anderen bedarf, um aus ihm begriffen zu werden. Id, quod in se est et per se concipitur, i. e. cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.

β) **Attribut** nennen wir jene Eigenschaft des Dinges, die dessen Wesenheit ausdrückt.

γ) **Modi** schließlich sind die Affektionen der Substanz nach ihrem wesentlichen Attribut, die als solche nur aus der Substanz begriffen werden können.

b) Zwei Substanzen mit **gleichem** Attribut sind nicht möglich. Denn da das Attribut das Wesen der Substanz ausmacht, so müssen die Substanzen hierin sich unterscheiden. Haben sie also das gleiche Attribut, dann sind sie ununterscheidbar und fallen somit in eins zusammen.

c) Zwei Substanzen mit **verschiedenen** Attributen haben nichts miteinander gemein. Jede derselben muß aus sich allein begriffen werden; der Begriff der einen kann also den Begriff der anderen weder ganz, noch teilweise in sich schließen, d. h. sie haben nichts miteinander gemein.

d) Die Erkenntnis der Wirkung hängt von der Erkenntnis der Ursache ab und schließt die letztere in sich — Effectus cognitio a cognitione causae dependet eamque includit. Das heißt: die Wirkung kann nur aus ihrer Ursache begriffen werden.

e) Unter **Gott** ist eine Substanz zu verstehen, die aus unendlich vielen Attributen besteht, von denen jedes die ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt: Substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam substantiam exprimit.

f) **Endlich** (finitum) ist dasjenige, was durch ein anderes der gleichen Natur begrenzt werden kann — ea res, quae alia ejusdem naturae terminari potest.

g) **Frei** nennen wir jenes Wesen, das kraft seiner Natur notwendig existiert und durch sich allein zur Tätigkeit determiniert wird.

h) **Notwendig** ist dagegen dasjenige, was durch ein anderes zur Existenz und zur Tätigkeit determiniert wird. — Necessaria vel potius coacta est illa res, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione.

Auf Grund dieser Definitionen stellt nun Spinoza vor allem folgende Behauptung auf: Eine Substanz kann von einer anderen nicht hervorgebracht werden. Eine **hervorgebrachte Substanz ist ein Widerspruch** in sich. Spinoza beweist diesen Satz folgendermaßen: Substanz ist nur dasjenige, was aus sich allein begriffen wird. Nun kann aber, wie wir oben gesehen, die Wirkung nur aus der Ursache begriffen werden. Wäre also eine Substanz hervorgebracht, so könnte sie gleichfalls nur aus ihrer Ursache begriffen werden. Damit würde sie aber aufhören, Substanz zu sein. Die Substanz ist somit ihrem **Begriff** nach causa sui, d. h. in der Wesenheit ist auch die Existenz eingeschlossen. Es gehört zur Natur der Substanz, daß sie existiere. Die Substanz als **solche** existiert **notwendig** und **ewig**.

Daraus folgt:

a) Die Substanz ist, als solche genommen, **unendlich**. Denn wäre sie endlich, dann müßte sie von einer anderen Substanz, die als solche gleichfalls notwendig existiert, begrenzt werden. Dann hätten wir aber zwei Substanzen mit dem gleichen Attribut (Notwendigkeit der Existenz), was nicht möglich ist.

b) Außer der unendlichen Substanz kann es **keine andere geben**. Denn jene schließt als solche unendlich viele Attribute in sich. Gäbe es also noch eine andere Substanz, dann müßte diese ein Attribut haben, das schon in der unendlichen Substanz enthalten wäre. Wir hätten also wieder zwei Substanzen mit gleichem Attribut.

c) Die eine Substanz ist dann auch absolut einfach und unteilbar. Denn entweder müßten die Teile, in die sie auflösbar ist, die Natur des Ganzen beibehalten oder nicht. Wenn ersteres, dann bekäme man in der Teilung wiederum mehrere Substanzen mit gleichem Attribut, wenn letzteres, dann müßte die Substanz in der Teilung ganz aufhören zu existieren, was unmöglich ist, da sie notwendig existiert.

Diese Eine, unendliche, einfache und notwendig existierende Substanz nun ist Gott. Denn die oben gegebene Definition Gottes paßt nur auf den Begriff der Substanz, wie er im Vorausgehenden entwickelt worden. Gott ist also die Substanz schlechthin, und außer ihm gibt es keine Substanz. Verhält es sich aber also, dann können die Dinge, die uns in der Welt gegenübertreten, nicht als Substanzen, sondern nur als etwas gefaßt werden, was der göttlichen Substanz inhäriert.

C. Parallelismus und Identität des körperlichen und des geistigen Seins. — Sofern uns in der Welt ein doppeltes Sein entgegentritt, eines, dessen Wesen im Denken, und eines, dessen Wesen in der Ausdehnung besteht, Geist und Körper, können diese beiden Bestimmungen, Denken und Ausdehnung, nur als wesentliche Attribute der Einen göttlichen Substanz erscheinen, während die besonderen Dinge, die im Bereich der denkenden und ausgedehnten Welt sich vorfinden, nichts anderes sind als bestimmte Modi, wechselnde Formen und Zustände, durch die die göttlichen Attribute in bestimmter Weise in die Erscheinung treten. Die Körper sind die Modi der göttlichen Substanz nach dem Attribut der Ausdehnung. Diesen müssen Modi der göttlichen Substanz nach dem Attribut des Denkens entsprechen; diese sind die Ideen, die wir in ihrem Verhältnis zu den Körpern als Seelen bezeichnen. Alle Körper also sind beseelt, weil in Gott die Ideen aller Dinge sind, und je vollkommener der Körper ist, um so vollkommener ist auch dessen Seele, weil sie eben nur dessen Idee ist. So besteht ein vollkommener Parallelismus zwischen den Modi der Ausdehnung und denen des Denkens bei substanzieller Identität in der einen göttlichen Substanz.

D. Notwendigkeit alles Geschehens. — Somit ist Gott nicht die causa transiens, sondern die causa immanens der Welt. Letztere ist die notwendige Explikation der göttlichen Wesenheit. Gott ist die natura naturans, die Welt die natura naturata. Letztere ist so ewig und notwendig wie Gott. Es kann keine andere Welt geben als die bestehende, weil sie als Entfaltung der göttlichen Wesenheit aus dieser notwendig folgt wie die logische Folge aus dem Grunde. Dennoch aber ist Gott die freie Ursache der Welt, ja er allein ist freie Ursache. Denn er allein existiert durch die Notwendigkeit seiner Natur und wirkt aus sich selbst d. h. er wirkt frei; alle anderen Dinge sind wie zur Existenz so auch zur Wirksamkeit determiniert durch ihn, da sie ja bloß

die Modi seiner Substanz sind. Es gibt in der Welt keine freie Ursache. **Alles geschieht mit Notwendigkeit.**

E. **Der Mensch.** — Aus dem Gesagten ergibt sich auch die Lehre vom **Menschen.** Seine Seele ist nur die Idee seines Körpers, und es besteht zwischen beiden durchaus kein realer Unterschied. Der menschliche Körper ist der vollkommenste unter allen Körpern; folglich ist auch die menschliche Seele die vollkommenste unter allen Seelen. Leib und Seele sind daher im Menschen nur **Ein** Individuum, nur das eine Mal unter dem Attribut der Ausdehnung, das andere Mal unter dem Attribut des Denkens aufgefaßt. Wie der Körper ein Teil der göttlichen Ausdehnung ist, insofern diese in der natura naturata sich expliziert, so ist auch der Geist nur ein Teil des göttlichen Denkens, insofern dieses in der natura naturata expliziert ist.

Der menschliche Geist kann, weil er nur die Idee des **existierenden Körpers** ist, keine längere Dauer haben als dieser. Etwas aber bleibt von der Seele doch. In Gott ist nämlich notwendig außer der Idee des existierenden Körpers auch eine Idee anzunehmen, die die **Wesenheit** des Körpers zeitlos, unter der Form der Ewigkeit (sub specie aeternitatis), ausdrückt. Diese Idee gehört zum Wesen des Geistes. Und diese muß daher als unvergänglich betrachtet werden; sie ist vor Beginn des Körpers gewesen und wird nach seiner Auflösung ewig bleiben. Also nur eine Unsterblichkeit in der Idee!

F. **Ethik.** — Der Unterschied zwischen **gut** und **bös** ist nicht aus dem Verhältnis einer Handlung zu einem göttlichen Gesetz abzuleiten; denn gegen den göttlichen Willen kann ebensowenig etwas geschehen wie gegen die göttliche Erkenntnis, weil der Mensch keine Freiheit hat, die er gegen Gott gebrauchen könnte. Was wir tun, das tun wir **notwendig**, und deshalb ist es gut. Was wir bös nennen, kann also nur die **Folgen** einer Tat betreffen, insofern diese schädlich für uns sind. Es ist nichts Wirkliches, sondern nur Mangel, Privation. Gut ist dasjenige, was unsrer **Selbsterhaltung** und Selbstvervollkommnung dient, weil darauf das Streben eines jeden Wesens hingerichtet ist. Bös dagegen ist dasjenige, was für den gedachten Zweck schädlich erscheint. Die sittliche Aufgabe des Menschen kann daher nur darin bestehen, daß er, von **Vernunft und Einsicht geleitet**, einzig dasjenige erstrebe, was für seine Selbsterhaltung und Selbstvervollkommnung nützlich, und dasjenige vermeide, was für diesen Zweck schädlich ist. Die Kraft, diese Aufgabe durchzuführen, heißt **Tugend.** Je mehr also der Mensch seinen wahren Nutzen sucht, um so tugendhafter ist er. Die höchste Tugend ist die **Gottesliebe** (amor Dei intellectualis), die Liebe des Menschen zu seinem ewigen Sein oder die Liebe Gottes zu sich selbst im Menschen. Die Glückseligkeit ist nicht der Lohn der Tugend; vielmehr sind Tugend und Glückseligkeit dasselbe.

G. Die **Religion** schließt nicht die Erkenntnis der Wahrheit in sich, sondern besteht nur im **Gehorsam** gegen Gott, der sich in der **Liebe** des Nächsten betätigt. Eine übernatürliche Religion gibt es nicht. Wunder sind bloß natürliche Wirkungen, deren Ursachen wir nicht kennen; denn die Naturgesetze sind Gesetze der göttlichen Wesenheit, weshalb selbst Gott keine Ausnahme von ihnen machen kann.

Philosophie und Theologie sind ganz disparate Dinge. Das Objekt und Ziel der Philosophie ist die Wahrheit, das Objekt und Ziel der Theologie dagegen der Gehorsam gegen Gott. Die Theologie bestimmt die Dogmen so, wie es zur Ermöglichung dieses Gehorsams erforderlich ist; handelt es sich dagegen um die Wahrheit d. h. darum, wie die Dogmen in Wahrheit aufzufassen seien, so ist dies Sache der Philosophie.

H. In der Rechts- und Gesellschaftstheorie schließt sich Spinoza eng an Hobbes an. Ihre Lehren sind zumeist ganz gleichlautend. Die Macht der Staatsgewalt ist auch nach Spinoza eine unbeschränkte. Auch in religiösen Fragen ist sie ausschließlich Auslegerin und Schiedsrichterin. Nur die philosophischen Lehrmeinungen sind ihrer Kompetenz entzogen. —

Als philosophia pessimae notae bezeichnet Leibniz das System Spinozas, und mit Recht; denn es ist das Grab aller Wahrheit, zerstört vollständig die Religion und damit jegliche Moral. Dessenungeachtet fand der Spinozismus vor allem in Deutschland namentlich gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts, aber auch in der Folgezeit viele Anhänger und Freunde, zu denen selbst Goethe gehörte.

Vierter Abschnitt.

Die Entwicklung der Philosophie in England seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts.

Vorbemerkungen.

1. In England fanden die philosophischen Ansichten des Hobbes und Descartes schon frühzeitig Widerspruch. So bei Heinrich Moore (1614—1687), der die Methode und Grundprinzipien des Descartes verwarf, in der Erkenntnislehre einem gewissen Platonismus huldigte und in der Naturlehre einen allgemeinen Naturgeist annahm, der als Prinzip aller Bewegung im Raume zu betrachten sei.

2. Gleichfalls Platoniker und Gegner von Hobbes war Ralph Cudworth (1617—1688). Er lehrte, daß man in der Natur nicht bei der bloßen Bewegung der Atome stehen bleiben dürfe, sondern den Grund der Naturbildungen in einem plastischen Prinzip suchen müsse, das die gesamte Materie durchdringe, belebe und von innen heraus gestalte und zwar nach Gesetzen, die Gott in seine Natur gelegt habe. Eine ähnliche Richtung verfolgten Samuel Parker († 1688) und Theophilus Gale (1628—1677).

3. Vor allem aber kommt in Betracht John Locke, der Begründer des reinen Empirismus.

I. Der Empirismus.

John Locke.

John Locke (1632—1704), geboren zu Wrington unweit Bristol, studierte auf der Universität Oxford und beschäftigte sich hier vorzugs-

weise mit dem Studium der Schriften des Baco von Verulam und des Descartes. Später trat er in ein freundschaftliches Verhältnis zu Lord Ashley, Graf von Shaftesbury, folgte diesem sogar in das Exil nach Holland, kehrte aber nach England zurück, als Wilhelm von Oranien den Thron bestiegen hatte. Unter Lockes Schriften ist für unseren Zweck die bedeutendste der in leichter, gefälliger Form geschriebene Essay concerning human understanding, da er in ihm seine empiristischen Anschauungen ausführlich dargelegt hat. Dazu kommen noch „drei Briefe über Toleranz", eine Abhandlung über die bürgerliche Regierung u. a.

Mit Locke beginnt, von England ausgehend, die Periode der „Aufklärung", der Popularisierung der Philosophie, der weiten Verbreitung der Überzeugung, daß der Mensch sich nicht von Autoritäten leiten lassen, sondern sein Leben selbst nach der Einsicht seiner souveränen Vernunft bestimmen soll.

1. Lockes Lehre von dem Ursprung der Ideen.

1. Die Art und Weise, wie Descartes die intellektuelle Erkenntnis aus angeborenen Ideen erklärt, befriedigt Locke nicht. Im Eingang seines Werkes „Untersuchungen über den menschlichen Verstand" bemüht er sich, das Unhaltbare der Ansicht des französischen Philosophen eingehend zu widerlegen. Eingeborene Ideen gibt es nicht. Den Beweis hierfür sieht Locke darin, daß wir kein Bewußtsein von ihnen haben, und besonders darin, daß eine allgemeine Übereinstimmung in solchen Ideen und Grundsätzen nicht vorhanden ist; wäre sie da, so würde sie sich auch ohne angeborene Ideen erklären lassen, die Nichtübereinstimmung aber beweist, daß keine angeborenen Ideen da sind.

Locke stellt deshalb den Satz auf: Wir schöpfen alle unsere Ideen aus der Erfahrung. Die Erfahrung ist die einzige Quelle der Erkenntnis. Unsere Seele gleicht ursprünglich einer tabula rasa, auf die alle Ideen erst durch die Erfahrung eingeschrieben werden. Es ist eine doppelte Erfahrung zu unterscheiden, die äußere und die innere, die Sensation und die Reflexion. Erstere geht auf die äußeren wahrnehmbaren Gegenstände, auf deren sinnliche Qualitäten, letztere auf das eigene Ich, auf dessen Tätigkeiten und Zustände, wie Denken, Glauben, Zweifeln usw.

2. Aus der Erfahrung, aus der Sensation und Reflexion, schöpfen wir nun zunächst die einfachen Ideen. Diese sind die ursprünglichen und einzigen Elemente unserer Erkenntnis. Als einfache Ideen sind sie undefinierbar. Bei ihrer Entstehung verhält sich die Seele rein leidend. Des näheren ist darüber folgendes zu bemerken:

a) Jedem Sinne entsprechen bestimmte Ideen, die durch ihn allein vermittelt werden, z. B. das Licht. Manche sinnliche Qualitäten können durch mehrere Sinne zugleich wahrgenommen werden, wie Ausdehnung, Gestalt. Es gibt ferner Ideen, die

nur durch Reflexion gewonnen werden, wie die Idee des Denkens und Wollens; andere dagegen gewinnen wir durch Sensation und Reflexion zugleich, wie die Ideen von Lust und Schmerz.

b) Von den sinnlichen Qualitäten, die Objekt unserer einfachen Ideen sind, kommen die einen den Körpern so zu, wie wir sie in der Idee perzipieren, z. B. Größe, Ausdehnung, Gestalt, Bewegung, Ruhe, Lage und Zahl. Diese heißen reale oder ursprüngliche, primäre Qualitäten. Andere dagegen kommen den Körpern sozusagen nur virtuell zu, sofern diese in Kraft primitiver Eigenschaften, die als solche nicht wahrnehmbar sind, derart auf unsere Sinne wirken, daß dadurch bestimmte Qualitätsvorstellungen in uns entstehen, wie solches z. B. von den Farben, Tönen, Gerüchen gilt. Diese heißen sekundäre oder abgeleitete Qualitäten.

3. Die Seele besitzt nun aber die Kraft, selbsttätig aus diesen einfachen zusammengesetzte Ideen zu bilden. Diese Kraft heißt Verstand. So gelangen wir also auf zweiter Linie durch den Verstand zu zusammengesetzten Ideen, die als solche definierbar sind. Sie lassen sich auf drei Klassen zurückführen, auf Ideen von Modis, Substanzen und Relationen.

a) Die Modi sind zusammengesetzte Ideen, die nichts durch sich Bestehendes ausdrücken, sondern nur als Beschaffenheiten eines Andern sich charakterisieren.

b) Substanzen sind eine Gesamtheit von stets miteinander verbundenen einfachen Ideen, insofern wir sie so denken, als wären sie durch ein einheitliches Substrat getragen und dadurch zur Einheit verbunden.

c) Relationen endlich sind solche zusammengesetzte Ideen, die daraus entstehen, daß der Verstand die Dinge miteinander vergleicht. Alle Dinge können durch den Verstand in Relation gesetzt werden.

4. In bezug auf diese zusammengesetzten Ideen ist des näheren zu bemerken.

a) Wenn das beständige Zusammensein bestimmter einfacher Ideen den Begriff der Substanz überhaupt in uns hervorruft, so führt uns die Verschiedenheit jener stets miteinander vergesellschafteten Ideen auf den Begriff von verschiedenen Substanzen, namentlich von geistigen und körperlichen. Zum Begriff der letzteren kommen wir dadurch, daß wir die sinnlichen Ideen, die außer uns stets verbunden sind, als von einem einheitlichen Subjekte getragen auffassen; der Begriff der geistigen Substanz dagegen bildet sich dadurch, daß wir das Gleiche in bezug auf unsere eigenen inneren Tätigkeiten und Zustände tun.

b) Durch den Begriff der geistigen Substanz werden wir dann zum Begriff Gottes fortgeführt. Aus der Reflexion schöpfen wir nämlich die Begriffe von Dasein, Dauer, Erkenntnis, Macht, Glückseligkeit. Erweitern wir jegliche dieser Eigenschaften ins Unendliche und vereinigen sie dann miteinander, so gewinnen wir dadurch den Begriff Gottes.

c) Was schließlich die Relationen betrifft, so sind die wichtigsten die Relation von Ursache und Wirkung, von Identität und Verschiedenheit und endlich die sittliche Relation.

α) Wenn wir wahrnehmen, daß Eigenschaften oder Substanzen da zu sein anfangen und daß sie ihr Dasein durch die Wirksamkeit eines anderen Wesens empfangen, so nennen wir das Hervorbringende Ursache, das Hervorgebrachte Wirkung, das Verhältnis zwischen beiden Kausalitätsverhältnis.

β) Betrachten wir ferner ein Ding, wie es gegenwärtig ist und wie es zu einer anderen Zeit war, und halten beides nebeneinander, so gelangen wir dadurch zum Begriff der Identität und Verschiedenheit.

γ) Die Idee der sittlichen Relation endlich gewinnen wir dadurch, daß wir eine Handlung mit einem Gesetz zusammenstellen und vergleichen. Das führt uns zu dem Begriff von gut und bös, jenachdem wir die Handlung als gesetzmäßig oder aber als gesetzwidrig erkennen.

5. Von den zusammengesetzten erheben wir uns endlich zu den allgemeinen Ideen. Die Zahl unserer Ideen ist zu groß, als daß wir jede mit einem eigenen Namen benennen könnten. Darum fassen wir eine Gesamtheit von ähnlichen Ideen durch Abstraktion des Gleichen von dem Verschiedenartigen in ihnen zusammen und geben ihnen einen allgemeinen Namen.

2. Lockes Erkenntnislehre.

1. Die Ideen bilden nur das Material der Erkenntnis, sie sind noch nicht selbst Erkenntnis. Diese besteht vielmehr in der Wahrnehmung der Übereinstimmung oder des Widerstreites zwischen den Ideen und kommt somit erst im Urteil zustande. Wir nehmen aber jene Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung wahr entweder durch die Anschauung oder durch die Vernunft oder durch die sinnliche Wahrnehmung. Und darnach sind drei Arten unserer Erkenntnis zu unterscheiden: die intuitive, die demonstrative und die sinnliche.

2. Handelt es sich um die Wahrheit unserer Erkenntnis, so ist zu unterscheiden zwischen nomineller und realer Wahrheit. Erstere ist vorhanden, wenn nur die Begriffe miteinander übereinstimmen ohne Rücksicht auf die Sache; letztere dagegen dann, wenn unsere Erkenntnis der objektiven Wirklichkeit entspricht. In bezug auf die reale Wahrheit unserer Erkenntnis ist nun folgendes zu bemerken:

a) Unsere Erkenntnis aus einfachen Ideen ist immer real. Denn da die einfachen Ideen von den Dingen in uns hervorgebracht werden, so sind sie diesen stets gleichförmig.

b) Von den zusammengesetzten Ideen dagegen gilt folgendes:

α) Die Ideen der Modi und Relationen sind gleichfalls immer real. Sie sind Musterbilder, die die Seele bildet, um darnach zu urteilen. Dann müssen sie aber gleichfalls Realität haben, weil die Dinge sich entweder nach ihnen richten, oder, wenn nicht, gar nicht darunter fallen.

β) Was dagegen den Begriff der Substanz betrifft, so ist unsere darauf bezügliche Erkenntnis nur dann real, wenn die Ideen, deren Einheit als Substanz gefaßt wird, wirklich von der Art sind, daß sie stets miteinander verbunden auftreten.

c) Die Erkenntnis aus allgemeinen Ideen, d. h. die allgemeinen Wahrheiten und Grundsätze, hat gar keine Realität aus dem

einfachen Grunde, weil die Ideen, aus denen sie gebildet werden, nur allgemeine Namen sind.

3. Daraus folgt aber wieder:

a) Die sog. allgemeinen Grundsätze bilden keineswegs die Grundlage aller Erkenntnis; sie nützen weder etwas für die Beweisführung noch für die Invention; sie sind höchstens Hilfsmittel für eine geordnete Lehrmethode oder dienen dazu, beim Disputieren einen hartnäckigen Gegner zum Schweigen zu bringen, wenn er in Widerspruch mit einem solchen Grundsatz kommt, über dessen Allgemeingültigkeit man einmal übereingekommen ist.

b) Es ist zu unterscheiden zwischen dem realen und begrifflichen Wesen einer Sache, d. h. zwischen ihrer inneren Einrichtung, die den Grund jener Eigenschaften bildet, unter denen wir das Ding denken, und zwischen der Gesamtheit dieser Eigenschaften selbst. Das reale Wesen (essentia realis) der Dinge nun ist uns ganz unbekannt; die allgemeinen Ideen drücken ja das Wesen der Dinge nicht aus. Unsere Erkenntnis erstreckt sich bloß auf die begriffliche Wesenheit (essentia nominalis) des Dinges.

c) Darum können denn auch die Dinge nicht nach ihrer realen Wesenheit in Gattungen und Arten gegliedert werden. Diese Gliederung hat gar keine objektive Bedeutung; sie ist nur eine subjektive Operation unseres Denkens zum Zweck einer besseren Übersicht über unsere Ideen.

4. Handelt es sich ferner um die Tragweite unserer Erkenntnis, so ist letztere:

a) in bezug auf die körperlichen Wesen sehr beschränkt. Denn unzählige Wesen erkennen wir gar nicht wegen ihrer Entfernung und bei anderen uns präsenten Dingen sind deren kleinste Teile und deren verborgenste Kräfte unserer sinnlichen Wahrnehmung unzugänglich.

b) Was die menschliche Seele betrifft, so läßt sich eine demonstrative Erkenntnis von deren Immaterialität und Geistigkeit nicht gewinnen. Denn es läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen, ob nicht auch ein materielles Wesen denken kann.

c) Dagegen ist eine demonstrative Erkenntnis Gottes möglich. Von unserm eigenen Dasein sowohl, als von dem Dasein der Außendinge können wir mit Sicherheit schließen auf das Dasein einer höchsten Ursache, die wir Gott nennen, und ebenso, daß Gott ein immaterielles geistiges Wesen sein müsse, weil wir selbst nicht denkfähig sein könnten, wenn Gott nicht selbst ein denkendes, also geistiges Wesen wäre.

3. Schlußbemerkungen.

In den übrigen Lehr-Bestimmungen steht Locke ganz in der Strömung seiner Zeit.

1. Den Begriff der Freiheit bestimmt er in der Weise des Hobbes. Es gibt keine Freiheit des Willens, sondern bloß eine Freiheit des Tuns. Das, was den Willen in jedem Fall unabweisbar zum Entschluß bestimmt, ist die Unzufriedenheit mit dem gegenwärtigen Zustand. Doch kann der Wille seinen Entschluß aufschieben, die Vollziehung der Begierden zurückhalten, um neue Untersuchungen anzustellen; und von diesem Gesichtspunkt, aber auch nur von diesem aus kann man dem Willen auch Freiheit zuschreiben.

Gut nennen wir das, was uns Lust bereitet, bös, was uns Schmerz bringt. Sittlich gut wird eine Handlung wegen ihrer Übereinstimmung mit einem der folgenden drei Gesetze genannt: Das göttliche, das bürgerliche, die öffentliche Meinung. Das Zweite und Dritte soll mit dem ersten in Einklang sein. Im Hinblick auf das göttliche Gesetz reden wir von Pflicht und Sünde, gegenüber dem Staatsgesetz von Recht und Unrecht und in bezug auf die öffentliche Meinung von Tugend und Laster. Wir sprechen von sittlich gut und bös, weil der Gehorsam gegen die sittlichen Gesetze physisch Gutes, Lust, Lohn, bringt, der Ungehorsam physisch Böses, Schmerz, Strafe, zur Folge hat.

2. In religiöser Beziehung nimmt Locke eine göttliche Offenbarung an. Soll die Vernunft aber einen Satz als geoffenbarte Wahrheit annehmen, dann muß sie natürlich sicher sein, daß dieser wirklich geoffenbart, und daß er wirklich in dem Sinn zu fassen sei, wie er zu glauben vorgestellt wird. Da Locke die Kirche als einen freien Verein betrachtet und nicht als von Gott geleitete Hüterin des Glaubensgutes, so hat nach ihm die individuelle Vernunft in allen Einzelfällen allein über den Sinn der Offenbarung zu entscheiden.

Mit seiner Auffassung der Kirche als freien Vereins hängt auch die religiöse Toleranz Lockes zusammen.

3. In der Staatslehre bekämpft Locke jeden Absolutismus. Der Staat ist durch freie Übereinkunft seiner Glieder gegründet, um gemeinsam ihre Rechte zu schützen. Die erste Gewalt im Staate ist die gesetzgebende; ihr ist untergeordnet die exekutive Gewalt, die am besten von der gesetzgebenden getrennt wird und einen eigenen Träger erhält. Mißbraucht dieser seine Macht, so ist seine Bestrafung und Beseitigung durch Revolution berechtigt. —

4. Locke gilt wegen seiner Lehre von der Entstehung aller Ideen aus der Erfahrung, nicht aus einem ursprünglichen Besitz des Geistes oder aus spontaner, schöpferischer Verstandestätigkeit, als der Begründer des Empirismus, der alle Erkenntnis aus der Zusammensetzung solcher Erfahrungselemente herleitet und sie deshalb notwendig auf die Erfahrung beschränkt. Tatsächlich geht Locke mehrfach über diese Erfahrung hinaus, nicht bloß in der Mathematik, die allgemeingültig ist, aber nicht reale Dinge darstellt, sondern auch z. B. in der Unterscheidung von primären und sekundären Qualitäten und der Annahme der Objektivität der primären Qualitäten, in der Annahme der wenn auch nur unklar erfaßten Substanz, der Existenz Gottes auf Grund der Objektivität des Kausalitätsgesetzes. Man hat solche rationalen Gedankengänge als Inkonsequenzen bezeichnet. Jedenfalls hat Locke sie erkenntnistheoretisch nicht hinreichend untersucht und begründet. Dann ist er freilich nicht der Vertreter eines reinen und konsequenten Empirismus. Von seinen Zeitgenossen und Nachfolgern ist jedoch gerade die Betonung des Empirischen in seinem Systeme nicht bloß als die Hauptsache, sondern als das eigentlich allein Bedeutsame aufgefaßt und weitergebildet worden, besonders von seinem Landsmanne David Hume. Auch in Deutschland und besonders in Frankreich hat er großen Einfluß geübt auf die Vertreter der Aufklärungsphilosophie.

II. Die englische Moralphilosophie.

Anthony Ashley, Graf von Shaftesbury.

1. Wie die Vernunftreligion im Deismus sich unabhängig von kirchlicher Autorität und der Heiligen Schrift erklärt hatte, so machte sich in dieser Zeit der Aufklärung auch die Moralphilosophie ihrerseits von der Religion unabhängig und selbständig neben ihr.

Zunächst wurde gegen Hobbes die Unzulänglichkeit einer Moral betont, die als Grundprinzip den Egoismus aufstellte. Richard Cumberland (1632—1719) suchte Moral und Recht auf die altruistischen Neigungen, auf gegenseitiges Wohlwollen, zu begründen. Andere, wie William Wollaston (1659—1724) und Samuel Clarke (1675—1725) setzten das Wesen der Sittlichkeit in ein Verhalten, das dem objektiven Verhältnis der Dinge entspreche, sodaß jedes nach seiner Stellung in der Harmonie des Weltganzen und demgemäß nach dem Willen Gottes verwendet werde. Ethik sei gleich Logik im Handeln.

2. Den eindrucksvollsten und erfolgreichsten Vertreter fand die selbständige Moralphilosophie in dem ästhetisch feinfühlenden Grafen von Shaftesbury (1671—1713). In seiner Schrift An inquiry concerning virtue and merit vertritt er seine Lehre in leichtverständlicher, stilistisch ansprechender Darstellung.

Die Ethik soll wie die Kunst aus ihren eigenen psychologischen Prinzipien begriffen werden. Dabei betrachtet Shaftesbury das menschliche Tun unter dem ästhetischen Gesichtspunkt der Harmonie der treibenden Kräfte im Menschen. Er findet in ihm zweierlei natürliche, an sich gleichberechtigte Neigungen: die geselligen (sympathischen), die auf das Gemeinwohl, und die selbstischen (idiopathischen), die auf das eigene Privatwohl gehen. Erstere sind immer gut; letztere dagegen können gut und bös sein. Ist nämlich eine selbstische Neigung so stark, daß sie die Neigung für das Gemeinwohl überwiegt, dann ist sie bös. Ist sie dagegen bis zu dem Grad gemäßigt, daß die Neigung für das Gemeinwohl damit zusammenbestehen kann, dann ist sie gut. Um also sittlich gut zu leben, kommt es darauf an, daß man die geselligen und selbstischen Neigungen in das rechte Gleichgewicht zueinander bringt. Die geselligen Neigungen müssen vorwiegen, die selbstischen ihnen untergeordnet sein.

In der Herstellung dieses Gleichgewichtes zwischen unseren Neigungen werden wir geleitet durch einen angeborenen sittlichen Instinkt, den wir „moralischen Sinn" nennen. Dieser also bildet für uns die Norm der Sittlichkeit. In ihm sind die rationalen Affekte des ethischen Wohlgefallens und Mißfallens begründet. Ethisch wohlgefällig

oder gut ist das Handeln, in dem die egoistischen und die altruistischen Neigungen harmonisch geeint sind. Freude an dieser Harmonie und Mißfallen an der Disharmonie macht den ethischen Menschen. — Das Motiv aber, wodurch wir uns in unserem Streben nach Tugend leiten lassen sollen, ist die Vortrefflichkeit der Tugend und diese allein. Wir müssen die Tugend lieben um ihrer selbst, nicht um anderer Güter willen. Mit der Tugend ist dann die Glückseligkeit unmittelbar verbunden.

Daraus ergibt sich, daß die Moral von der Religion ganz getrennt ist; letztere hat mit der ersteren durchaus nichts zu tun. Die Begriffe von gut und bös sind unabhängig von dem Begriff Gottes. Man kann sittlich gut und tugendhaft sein, ohne Religion zu haben, ohne an einen Gott zu glauben. Der Atheismus schadet der Sittlichkeit nicht. Die Religion kann der Sittlichkeit sogar nachteilig sein. Denn ist der Glaube an eine künftige Vergeltung schwach, so verliert die Sittlichkeit im Menschen ihre Stütze; ist der Glaube dagegen stark, dann bewirkt er, daß die Menschen die Pflichten des gegenwärtigen Lebens vernachlässigen. Nur unter einer Bedingung kann die Religion für die Sittlichkeit fördernd sein. Wenn nämlich infolge der Verderbtheit der Menschen der wahre Beweggrund zum Guten, die Vortrefflichkeit der Tugend, nicht mehr ausreicht, uns zum Guten zu bestimmen, wenn den Neigungen zum Gemeinwohl starke Leidenschaften widerstreben. In diesem Fall kann die Religion mit ihren Verheißungen und Drohungen per accidens als Gegengewicht und Heilmittel dienen.

3. Ähnlich lehrte Francis Hutcheson (1694—1747). Andere englische Moralphilosophen dieser Zeit sind: Adam Ferguson (1724—1816), Adam Smith (1723 bis 1790), besonders bekannt als Nationalökonom, dem als Prinzip der Moral die Sympathie gilt, Heinrich Home († 1782), Bernard von Mandeville und David Hartley (1705—1757), die das Lustprinzip wieder in die Moral einführten.

III. Der Akosmismus.

Georg Berkeley.

1. Georg Berkeley (1684—1753), ein Irländer von Geburt, anglikanischer Bischof zu Cloyne in Irland, leitete aus den Prinzipien des Lockeschen Empirismus den Akosmismus oder Spiritualismus, der die Realität der Körperwelt leugnet, ab. Er schrieb mehrere Werke, unter denen vorzugsweise zu nennen sind Treatise concerning the principles of human knowledge und Three dialogues between Hylas and Philonous.

2. Berkeley steht auf dem empiristischen Standpunkte Lockes, daß alles Wissen seinen Ursprung in der Erfahrung hat. Doch sieht er, im Unterschied von Locke, in der Sensation und Reflexion nicht zwei verschiedene Quellen der Erkenntnis; auch die Sensation ist ihm nur

eine besondere Art der Reflexion, des inneren Sinnes: die Einheit beider im gleichen Bewußtsein ist ihm Beweis dafür.

In Übereinstimmung hiermit sucht er zu begründen, daß es körperliche Substanzen im gewöhnlichen Sinn weder gebe, noch geben könne. Denn, so argumentiert er,

a) was wir durch die Sinne wahrnehmen, sind ausschließlich die sinnlichen Qualitäten der Körper. Denken wir uns diese vom Körper sämtlich hinweg, so verschwindet dieser. Läßt sich also beweisen, daß diese sinnlichen Qualitäten sämtlich etwas rein Subjektives, nur in unserer Vorstellung Bestehendes sind, dann ist damit nachgewiesen, daß es einen Körper als etwas außer uns Bestehendes gar nicht gibt. Es läßt sich dies aber nachweisen. Denn

b) von den abgeleiteten Qualitäten gesteht Locke selbst zu, daß sie etwas rein Subjektives seien. Das gleiche gilt aber auch von den ursprünglichen Qualitäten. Denn ein und derselbe Gegenstand erscheint dem einen Auge als klein, glatt, rund, dem anderen dagegen als groß, höckerig, eckig; ein und dieselbe Bewegung erscheint dem einen schnell, dem anderen langsam usw. Das alles weist mit Evidenz darauf hin, daß alle diese sog. ursprünglichen Qualitäten sich nach der Subjektivität des einzelnen richten und deshalb ebenso etwas bloß subjektiv Vorgestelltes sind wie die abgeleiteten Qualitäten.

c) Es folgt also, daß die ganze Vorstellung vom Körper auf lauter rein subjektive Ideen sich beschränkt, und daß es mithin eine körperliche Substanz nicht gibt. Was wir erkennen, sind nur unsere Ideen, das Sein der scheinbar äußeren Dinge ist ihr Gedachtwerden (esse est percipi), der Gedanke einer sinnlichen Substanz fließt bloß daraus, daß verschiedene Ideen in uns sich stets begleiten.

Nun sind wir uns aber bewußt, daß wir nicht selbst die Urheber dieser Ideen sind; denn es steht nicht in unserem Vermögen, zu bestimmen, welche Ideen wir haben wollen, wenn wir z. B. unsere Augen öffnen. Unsere Ideen müssen also eine objektive Existenz außer uns haben. Da aber Ideen nur in einem Geist sein können, auch nur ein Geist den Geist anregen kann, so müssen sie in einem anderen, von uns verschiedenen Geist existieren. Und das ist der göttliche Geist. Gott ist es, der die gedachten Ideen durch seinen Willen in unserem Geist hervorbringt.

So ist also nach Berkeley die Existenz der sinnlichen Welt durch die Existenz der Geister bedingt. Denkt man sich letztere weg, so verschwindet auch die erstere. Daß Körper existieren, ist nicht zu leugnen; aber sie existieren nicht als körperliche Substanzen, sondern nur als Ideen, zuerst in Gott, dann in uns (akosmistischer Idealismus). Die Schöpfung der Welt besteht darin, daß die göttlichen Ideen durch Gott

für die geschaffenen Geister ein Dasein erhalten, indem er sie diesen mitteilt, und zwar sukzessiv, wie der mosaische Schöpfungsbericht zeigt.

3. Auch den Nominalismus Lockes führt Berkeley extremer fort. Er vermag Begriff und Vorstellung nicht auseinander zu halten und verwirft darum mit den allgemeinen Vorstellungen auch die allgemeinen Begriffe. Die Vorstellung enthalte stets etwas ganz konkret Bestimmtes; sie könne wohl eine durch Ein Wort bezeichnete Klasse von Dingen vertreten, ohne selbst wirklich allgemein zu sein; man könne dabei auch gerade auf eine Eigenschaft der Dinge achten ohne die anderen, aber darum gäbe es doch keine wahrhaft allgemeinen Begriffe, so wenig wie allgemeine Dinge.

IV. Der Skeptizismus.

David Hume.

Literatur: Ant. Thomson, D. Hume, sein Leben und seine Philosophie, I. deutsch 1912.

1. Leben und Werke. — Konsequenter und extremer noch als Berkeley hat Hume die empiristischen Lehren Lockes weitergedacht bis zum Skeptizismus. David Hume (1711—1776) ist geboren zu Edinburgh. Er sollte Rechtsgelehrter werden; doch zog es ihn mehr zur Philosophie und schönen Literatur hin. Nach manchen Wechselfällen erhielt er die Stelle eines Bibliothekars in Edinburgh. Als solcher schrieb er in gewandter, gefälliger Darstellung mehrere Schriften, von denen besonders zu nennen sind: Treatise on human nature (sein Hauptwerk), Enquiry concerning human understanding, Natural history of religion.

2. Erkenntnistheorie. — Humes Betrachtungsweise ist psychologisch. Wie nach Locke so besteht auch nach ihm alle Erkenntnis in Beziehungen zwischen Ideen. Alle Ideen aber gehen zurück auf Eindrücke, Impressionen. Die Vorstellungen sind nur Nachbilder solcher Eindrücke. Sie verknüpfen sich unter einander nach bestimmten Gesetzen, Assoziationsgesetzen, die zurückgehen auf Ähnlichkeit und Gegensatz, zeitliches und räumliches Zusammensein und ursächlichen Zusammenhang.

Erkenntnis, die nur auf Ideen als solche sich bezieht und auf Intuition und Demonstration sich gründet, bietet absolute Gewißheit, so z. B. die Sätze der Mathematik. Die Intensität der Impressionen führt uns aber instinktiv zur Annahme (belief) einer außer uns bestehenden Wirklichkeit. Für ihre Erkenntnis bedienen wir uns vor allem der beiden Begriffe: Ursache und Substanz. Beide sind psychologische Illusionen, die unsere Phantasie schafft. Es gibt keine Impression, die ihnen einen selbständigen Inhalt gäbe. Wie

kommen wir zu ihnen? Hume bemüht sich, ihre psychologische Entstehung nachzuweisen, und entscheidet darnach auch über ihren **logischen** Wert.

a) **Ursache.** — In unserer vermeintlichen Erkenntnis der Wirklichkeit stützen wir uns überall auf das **Kausalitätsprinzip**, indem wir von einer Wirkung auf eine Ursache schließen. Um nun zu entscheiden, wie es um die Wahrheit und Realität dieser unserer Erkenntnis stehe, muß vor allem untersucht werden, ob es wirklich ein Kausalitätsprinzip gebe. Und da gilt nun nach Hume folgendes:

Das Kausalitätsgesetz ist weder ein apriorisches, noch ein aposteriorisches Prinzip.

α) Es ist kein apriorisches Prinzip; denn die Wirkung ist von der Ursache durchaus verschieden und kann daher in dem Begriff der letzteren nicht aufgefunden werden. Ebensowenig ist das in Rede stehende Prinzip aposteriorischer Natur; denn die Erfahrung bietet uns nur die Aufeinanderfolge zweier Tatsachen in der Zeit, aber nicht das Geringste von einem kausalen Zusammenhang zwischen beiden.

β) Das Kausalitätsprinzip leitet sich vielmehr lediglich davon ab, daß wir häufig bemerken, daß eine Erscheinung stets auf die andere folgt, ja daß, soweit unsere Erinnerung zurückreicht, diese Sukzession immer und überall stattgefunden hat. Dadurch werden wir veranlaßt, anzunehmen, daß auch in Zukunft die eine Erscheinung auf die andere folgen werde, ja folgen **müsse**. So machen **wir** das Verhältnis der Sukzession zum Verhältnis der Kausalität, indem wir der Ansicht sind, daß eine Erscheinung die andere verursache, daß die eine die Ursache, die andere die Wirkung sei. Mit anderen Worten: Wir verwechseln das post hoc mit dem propter hoc.

γ) Verhält es sich aber so, dann läßt sich die reale Wahrheit **keiner** unserer Erkenntnisse erweisen, und wir müssen in allen Gebieten unserer Erkenntnis von Dingen bei dem **Skeptizismus** stehen bleiben. Denn:

Der Beweis für die Realität unserer **sinnlichen** Ideen gründet sich darauf, daß diese Objekte außer uns voraussetzen, durch die sie in uns hervorgebracht werden, daß sie also **Wirkungen** seien, denen eine **Ursache** außer uns entsprechen müsse. Aber das Verhältnis von Ursache und Wirkung ist ja nicht etwas objektiv Begründetes; folglich ist der ganze Beweis für die Realität der empfundenen Dinge nichtig. Dies gilt um so mehr, als wir ja nur unsere Ideen erkennen, nicht das Objekt, weshalb wir kein Verhältnis von Ursache und Wirkung zwischen ihnen ermitteln können.

Das Dasein **Gottes** ferner könnten wir möglicherweise nur beweisen auf der Grundlage des Kausalitätsprinzips, indem wir nämlich von den Werken Gottes auf Gott als Ursache schlössen. Da aber das Kausalitätsprinzip nur auf subjektiver Gewohnheit beruht, so sind wir

keineswegs berechtigt, den darauf gegründeten Schluß als einen objektiv gültigen zu betrachten. Zudem besteht die Gewohnheit, worauf das Kausalitätsprinzip beruht, nur innerhalb unseres Vorstellungskreises. Wir sind daher auch aus diesem Grunde nicht berechtigt, auf eine Ursache zu schließen, die ganz über alle Erfahrung hinausliegt.

Ebenso ist die Substantialität und Immaterialität unserer Seele unerweislich. Denn abgesehen davon, daß der Begriff der Substanz, den wir einer Summe von stets miteinander verbundenen Ideen zugrunde legen, nur eine subjektive Erdichtung ist, gründet sich der Beweis dafür, daß die Seele eine immaterielle Substanz sei, wiederum nur auf das Kausalitätsprinzip, sofern wir nämlich schließen, daß unsere psychischen Aktionen eine Substanz und zwar eine immaterielle Substanz zur Ursache haben müßten. Das Kausalitätsprinzip hat nun aber einmal keine objektive Gültigkeit.

b) Substanz. — Locke hatte schon hervorgehoben, daß wir eine unerkennbare Substanz nur als Träger und Einheitsband für eine Anzahl von Eigenschaften annehmen, die stets zusammen auftreten. Berkeley hatte die materielle Substanz geleugnet, für Hume ist der Substanzbegriff überhaupt eine Fiktion. Ihre Ursache liegt in der Gewohnheit, eine gleichbleibende Vorstellungsverbindung als eine Einheit zu betrachten, der ein gemeinsamer Träger zugrunde liegt. Wir fügen diesen Träger ganz ohne Berechtigung hinzu. Denn tatsächlich haben wir nur Impressionen der Eigenschaften, nicht solche einer Substanz. — An diese Erkenntniskritik Humes hat Kant angeknüpft.

3. Religionsphilosophie. — Auch auf religiösem Gebiete bleibt schließlich nur der Zweifel wissenschaftlich berechtigt. Hume läßt es sich darum auch hier vor allem angelegen sein, die psychologischen Entstehungsgründe der Religion aufzudecken. Und wie in unseren übrigen Überzeugungen, so findet er auch hier, daß nicht der Verstand die Hauptrolle spielt, sondern Gefühle. Nicht klare Erkenntnis Gottes, sondern Furcht und Hoffnung haben die Götter und schließlich den Einen Gott geschaffen. Da sich die so gewonnene Überzeugung nach Hume auch nicht nachträglich rechtfertigen läßt, ist mit dieser Rückführung der Religion auf die Gefühle der Furcht und Hoffnung auch über ihren Wahrheitswert entschieden. Diese rein psychologisch-historische Betrachtungsweise Humes hat die spätere Religionsphilosophie bis auf unsre Tage stark beeinflußt.

4. Ethik. — Auch in der Ethik geben nicht klare Verstandeserkenntnisse die Grundlage und die Bestimmung gut und bös, sondern vielmehr Gefühle und zwar egoistische und altruistische. Was förderlich ist für den Handelnden oder andere und deshalb Wohlgefallen (Lust) hervorruft, gilt uns als gut, was schädlich ist und deshalb Mißfallen

(Unlust) hervorruft, gilt als böse. Das Grundgefühl, aus dem die ethische Billigung und Mißbilligung entspringt, ist die Sympathie, das Wohlwollen. —

Der Grundfehler Humes liegt bei einseitig psychologischer Zergliederung in der Vernachlässigung der logischen Untersuchung. Der Positivismus ist ihm in fast allen Punkten gefolgt.

V. Thomas Reid und die schottische Schule.

1. Gegen diese letzte Konsequenz des Locke'schen Empirismus, den Skeptizismus Humes, erhob sich in England eine Reaktion. Diese ging aus von Thomas Reid (1710—1796), Lehrer der Philosophie zu Aberdeen und später zu Glasgow, Haupt der sog. schottischen Schule. Dem Skeptizismus gegenüber appellierte er an den gemeinen Menschenverstand (common sense). Sein Hauptwerk ist die Schrift: Inquiry into the human mind on the principles of common sense.

2. Nach Reid gibt es gewisse Sätze, zu deren Annahme wir durch unsere eigene Natur bestimmt werden, ohne daß wir fähig wären, einen Grund für ihre Wahrheit anzugeben. Sie müssen auf Grund der inneren Erfahrung festgestellt werden. Dahin gehören z. B. eigene Existenz, mathematische Axiome, logische Grundsätze, Kausalitätsgesetz usw. Diese Prinzipien sind nicht gewonnen durch Vergleichung der Ideen, in die wir sie nachträglich durch Analyse zerlegen können, auch nicht durch Schlußfolgerung; sie sind vielmehr Aussprüche unserer Natur. Wir müssen also in unserer Natur eine gewisse instinktive Erkenntnis jener Prinzipien annehmen, in der und durch die wir auch gewiß sind hinsichtlich deren Wahrheit, ohne uns Rechenschaft geben zu können über die Gründe, worauf diese Wahrheit beruht, ähnlich wie wir nach den englischen Ethikern (Shaftesbury) im sittlichen Leben durch den angeborenen moralischen Sinn geleitet werden. Und diesen natürlichen Instinkt nennen wir, wie gesagt, gemeinen Menschenverstand.

3. Dieser kann uns unmöglich täuschen, denn er ist die Stimme unserer Natur. Es zweifelt aber auch tatsächlich niemand an dessen Zuverlässigkeit, da ja alle vernünftige Lebensführung auf der Sicherheit der von ihm diktierten Prinzipien beruht. Verhält es sich aber so, dann ist der gemeine Menschenverstand sowohl die Grundlage, als auch der Regulator aller anderweitigen Erkenntnis. Die Vernunft hat nur die Aufgabe, die Folgesätze aus dessen Prinzipien abzuleiten. Sowie sich die Vernunft von der Herrschaft des gemeinen Menschenverstandes emanzipiert, muß sie unausbleiblich dem Irrtum verfallen.

4. Demnach hat auch die Philosophie keine anderen Wurzeln als die Prinzipien des gemeinen Menschenverstandes. Sowie sie sich

von diesen Wurzeln loslöst, verliert sie ihren Wert. An die gedachten Prinzipien darf sie nicht rühren; denn jene verdanken ihr nichts, sie ihnen alles. Gerade deshalb, sagt Reid, liegt gegenwärtig die Philosophie so im argen, weil sie über ihr Rechtsgebiet hinausgegangen und auch die Prinzipien des common sense vor ihren Richterstuhl gezogen hat. Aber diese lehnen das Inquisitorium der Philosophie ab und unterwerfen sich ihr nicht; die Philosophie muß hierbei immer unterliegen.

5. Und so ist denn in dem gemeinen Menschenverstand ein unerschütterliches Prinzip der Gewißheit für alles gefunden, was die skeptische Philosophie anzweifeln zu müssen glaubte. Der gemeine Menschenverstand tritt ein für das Dasein der Außenwelt, das wir in seinem Licht unmöglich bezweifeln können. Ebenso tritt er ein für das Dasein des individuellen Geistes, der Seele, sowie für die Existenz Gottes; beides ist eine unmittelbare Eingebung des common sense.

6. Auf die Ideen Reids sind manche andere Männer eingegangen, die man deshalb zur „schottischen Schule" rechnet. Dazu gehören James Battie (1735—1803) und Dugald Stewart (1753 bis 1828). Andererseits wurde aber die Reidsche Theorie auch bekämpft, und zwar namentlich von Joseph Priestley (1733—1804), der mit Recht bemerkt, daß das Verfahren derer, die sich stets auf den gemeinen Menschenverstand beriefen, alle Untersuchung abschneide und den blinden Instinkt über die Wissenschaft erhebe. Die Theorie des Common sense ist gut gemeint, läßt sich aber in der Reidschen Fassung nicht halten.

Fünfter Abschnitt.

Die Entwicklung der Philosophie in Frankreich seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts.

Vorbemerkungen.

1. Von England pflanzte sich die Aufklärungsphilosophie, sowohl der Empirismus, als auch der Naturalismus und die Freidenkerei, nach Frankreich fort und entwickelte sich hier zum krassen Materialismus. Die sittliche Korruption, die in diesem Land unter den Bourbonen sich entfaltete und sich bis zu einem unglaublichen Grad steigerte, wirkte mächtig mit zur Entstehung und Ausbildung dieser Geistesrichtung.

2. Vorbereitend wirkte hierbei der Skeptiker Pierre Bayle (1647—1706) in seinem Dictionnaire historique et critique. Dieser Mann, zuerst reformiert, dann katholisch und hierauf wieder reformiert, ist der lebendige Widerspruch. Ihm erscheint

alles zweifelhaft, er kann nirgends festen Fuß fassen; alle Gründe für eine Wahrheit sucht er durch Gegengründe aufzuwiegen. Bald verteidigt er den Glauben gegen den angeblichen Widerspruch der Vernunft, bald stellt er sich wieder auf die Seite der Vernunft und nimmt sie in Schutz gegen die Ansprüche, die der Glaube an sie mache. So wird unter seinen Händen alles wankend und dem Skeptizismus Tür und Tor geöffnet.

I. Voltaire und Montesquieu.

Die französische Aufklärung empfängt Anregung und Inhalt von England her zunächst durch Vermittlung Voltaires und Montesquieus.

a) Voltaire (1694—1778) lernte bei einem längeren Aufenthalt in England die dortige Philosophie kennen und wurde nach seiner Rückkehr der erfolgreiche Vermittler derselben an die weitesten Kreise der Gebildeten Frankreichs. Er war kein großer Philosoph und schöpferischer Denker, aber er besaß eine glänzende Gabe klarer und geistvoll ansprechender Darstellung. Darum fanden die Gedanken Lockes und die Naturphilosophie Newtons durch seine Schriften Lettres sur les Anglais (1728, in Frankreich 1754), Lettres philosophiques (1731) und Eléments de la philosophie de Newton (1738), Dictionnaire philosophique portatif (1764) und Le philosophe ignorant (1767) viele Anhänger. Voltaire stellt sich selbst auf den Erfahrungsstandpunkt Lockes, glaubt aber trotzdem mit Newton die Weltordnung und Zweckmäßigkeit der Natur und daraus den Weltordner, Gott, zu erkennen. Aus praktischen Gründen hält er Gott für so unentbehrlich für uns, daß „man ihn erfinden müßte, wenn er nicht existierte". Doch scheint ihm wegen der Unvollkommenheit, des Übels in der Welt, Gott nicht allmächtig zu sein. Er ist Deist und bekämpft in leidenschaftlichem Hasse das Christentum mit frivolen Spöttereien und seichtem Witz. Darum wirkten seine Schriften vor allem zersetzend, auflösend und zerstörend gegenüber allem Überkommenen.

b) Charles Montesquieu (1689—1755), auf dem Schloß La Brède bei Bordeaux einer adeligen Familie entsprossen, war Rechtsgelehrter. Er hielt sich, schriftstellerisch tätig, meist zurückgezogen auf seinem Stammschloß auf. Sein Hauptwerk führte den Titel Esprit des lois. Hier zeichnet er nach der Staatslehre Lockes und nach dem Musterbild der englischen Verfassung die Grundzüge eines Verfassungssystems, das nachmals den Namen Konstitutionalismus erhielt.

Die Einrichtung eines Staates, lehrt Montesquieu, soll allen Staatsbürgern die Freiheit möglichst wahren. Darum muß dem möglichen Mißbrauch der Gewalt von seiten der Regierenden vorgebeugt werden. Dies ist nur dadurch möglich, daß der Staat eine entsprechende Verfassung hat, durch welche die dreifache staatliche Gewalt, die gesetzgebende, die vollziehende und die richterliche voneinander getrennt d. h. an verschiedene Persönlichkeiten verteilt werden; letztere müssen in einem

solchem Verhältnis zueinander stehen, daß eine die andere hemmt, damit keine über die ihr zustehenden Rechte hinausgreife. Demnach muß

a) die gesetzgebende Gewalt in den Händen des Volkes oder vielmehr der Volksvertretung liegen. Denn die Gesetzgebung repräsentiert nur den allgemeinen Willen der staatlichen Gemeinschaft.

b) Die vollziehende Gewalt dagegen soll ein Monarch besitzen, weil dieser Teil der Regierung, der fast immer einer augenblicklichen Tätigkeit bedarf, besser durch einen, als durch viele verwaltet wird.

c) Die richterliche Gewalt dagegen darf nicht einem permanenten Senat übertragen, sondern muß von Personen aus der Gesamtheit des Volkes zu bestimmten Zeiten des Jahres ausgeübt werden. Dieses Tribunal besteht nur solange, als die Notwendigkeit es erfordert.

Die vollziehende Gewalt darf nicht bestimmend in die Gesetzgebung eingreifen, hat aber dieser gegenüber ein Prohibitivrecht, sofern sie den Unternehmungen des gesetzgebenden Körpers gegebenenfalls Einhalt gebieten kann. Dagegen hat umgekehrt die gesetzgebende Gewalt ihrerseits nicht das Recht, der vollziehenden Gewalt Einhalt zu tun; sie hat aber das Recht, zu untersuchen, auf welche Weise die Gesetze, die sie gegeben, ausgeführt werden. Nur darf sie nicht die Person des Monarchen, sondern nur seine Ratgeber zur Verantwortung ziehen. Die Person des Monarchen muß heilig sein. Eine Gewalt muß also von der anderen kontrolliert und gegebenenfalls in ihrer Tätigkeit gehemmt werden, damit ein Mißbrauch der Gewalt nicht vorkommen kann.

II. Der Sensualismus.

Etienne Bonnot de Condillac.

Lockes Empirismus wird in Frankreich zum extremen Sensualismus fortgebildet durch E. B. de Condillac, einen Geistlichen aus Grenoble, der in Paris mit Rousseau, Voltaire usw. Umgang pflog (1715—1780). In seinen Schriften, von denen die hauptsächlichsten der Essai sur l'origine des connaissances humaines und der Traité des sensations (1754) sind, entwickelt er eine rein sensualistische Theorie und legt dabei die Fiktion einer Marmorstatue zugrunde, der nach und nach die einzelnen Sinne gegeben werden.

Condillac nimmt schließlich gar keine Seelenkräfte im Sinn von aktiven Potenzen an; vielmehr haben nach seiner Ansicht alle psychischen Erscheinungen einzig in der Sensation ihren Grund und sind nichts weiter als Transformationsstufen der Sensation, die in uns sich gestalten, ohne daß wir selbsttätig dabei beteiligt wären. Keine der verschiedenen Erkenntnisoperationen in uns ist also durch eine eigene Tätigkeit des Subjektes verursacht, sondern die wirkende Ursache derselben ist ausschließlich die Sensation, insofern diese sich in uns in einem rein natürlichen Prozeß zu den verschiedenen Stufen der Erkenntnis, die wir unterscheiden, transformiert. Dies geschieht in folgender Weise:

a) Das Erste ist die Sensation. Diese kann jedoch von einem doppelten Gesichtspunkt aus betrachtet werden, nämlich insofern sie ein Eindruck ist und insofern dieser Eindruck sich uns bemerklich macht. In ersterer Beziehung ist die Sensation Perzeption, in letzterer dagegen Bewußtsein. Ist ein Eindruck so

stark, daß er mit einem höheren Grad des Bewußtseins in der Seele auftritt und dann alle übrigen Perzeptionen ins Unbewußte zurückdrängt, dann transformiert sich die Sensation zur Attention, zur Aufmerksamkeit. Diese hat zur Folge, daß auch in Abwesenheit des Objektes dessen Perzeption in der Seele bleibt, und so entsteht das, was wir Imagination und Gedächtnis nennen.

b) Hat sich ferner einmal eine Masse von Perzeptionen im Gedächtnis angehäuft, dann kann die Aufmerksamkeit sich auch auf diese richten und von der einen zur anderen übergehen. So entsteht die Reflexion. Infolge derselben ist dann in uns wiederum eine doppelte Aufmerksamkeit ermöglicht: die eine auf die gegenwärtige Empfindung durch den Sinn, die andere auf Perzeptionen, die sich im Gedächtnis vorfinden. Auf zwei Perzeptionen aufmerksam sein und sie vergleichen ist aber ein und dasselbe. So resultiert aus der Reflexion die Vergleichung.

c) Man kann jedoch zwei Perzeptionen nicht vergleichen, ohne eine Ähnlichkeit oder einen Unterschied zwischen beiden zu bemerken. Diese Ähnlichkeit oder diesen Unterschied bemerken heißt aber, wenn es unmittelbar geschieht, urteilen, wenn mittelbar, schließen. So entsteht das Urteil und der Schluß. In diesen repräsentiert sich die höchste Transformationsstufe der Sensation, auf der wir zum Verständnis der Sache gelangen. Was wir Verstand nennen, ist somit nur die Gesamtheit aller Transformationsstufen der Sensation, insofern wir dadurch zum Verständnis der Sache gelangen.

Die Annahme einer vollständigen Passivität des erkennenden Subjektes in dem gesamten Erkenntnisprozeß legt den Gedanken nahe, daß im Menschen gar kein Geist anzunehmen sei; denn ein solcher kann doch ohne alle eigene Tätigkeit nicht gedacht werden. Merkwürdigerweise aber will Condillac diese Folgerung nicht ziehen. Er hält im Anschluß an Descartes an der Immaterialität und Geistigkeit der Seele fest und sucht diese sogar durch die gewöhnlichen Beweise zu begründen. Die Seele allein ist Trägerin aller psychischen Vorgänge. Der Grund aber, warum die Seele in solche Abhängigkeit vom Leib gekommen sei, daß sie nun der Sensation gegenüber sich ganz passiv verhalte, soll Folge der Erbsünde sein. Auf Condillacs Zeitgenossen ist vor allem sein Sensualismus wirksam gewesen.

III. Der Materialismus.

1. Die metaphysische Konsequenz des Sensualismus war die atheistisch-materialistische Weltauffassung. Sie wurde im Lauf des 18. Jahrhunderts in Frankreich von einer ganzen Reihe von Männern vertreten, die sich in dem Klub der sog. „Enzyklopädisten" zusammenfanden.

2. Schon Lamettrie (1709—1751) verfocht diesen krassen Materialismus in seinen Schriften L'homme machine und L'homme plante. Aus der Abhängigkeit des Seelischen vom Körper schloß er: die Seele ist identisch mit dem Körper. Es gibt keinen Geist und keinen Gott. Dementsprechend lautet seine Lebensdevise: Genieße das Leben, bis mit dem Tode die Posse ausgespielt ist.

3. Adrian Helvetius (1715—1771, Hauptwerk De l'esprit) hat in geradezu leichtfertiger Tonart die Konsequenzen des Materialismus auf ethischem Gebiet gezogen und Eigennutz und sinnliche Lust als Grundlage und Endziel alles Strebens bezeichnet.

4. Das große Sammelwerk der französischen Aufklärungsphilosophie, die Enzyklopädie der Wissenschaften, Künste, Gewerbe (1751 bis 1772) spiegelt die Entwicklung vom Empirismus zum Skeptizismus und zum Materialismus wieder. Diderot (1713—1784) machte selbst diese Wandlungen mit, während d'Alembert (1717—1783) am Skeptizismus festhielt.

5. Die letzte Phase der ganzen Entwicklung stellt die Schrift Système de la nature dar, die wohl den Baron Holbach zum Verfasser hat. Die Redaktion derselben wird seinem Hauslehrer Lagrange zugeschrieben.

Nichts existiert, so lehrt dieses Buch, als die Materie, und sie existiert notwendig und ewig. Ihr ist die Bewegung wesentlich, diese daher gleichfalls notwendig und ewig. In Kraft dieser ihr immanenten Bewegung gestaltet sich die Materie so, daß ihre Atome verschiedenartige Kombinationen eingehen. Das Resultat dieses Prozesses sind die Ordnungen und Systeme der Weltwesen, die, in ihrer Gesamtheit gefaßt, Natur genannt werden. Nach der verschiedenen Art und Weise, wie die Atome in den Wesen sich kombinieren, modifiziert sich in ihnen auch wieder die Bewegung, und darauf beruht die Verschiedenheit der Bewegung und Tätigkeit, wie sie in den besonderen Ordnungen der Dinge hervortritt. Es gibt keine Zweckmäßigkeit. Nicht zu dem Zweck sind die Dinge so eingerichtet, wie sie eingerichtet sind, damit sie in solcher Weise wirken, wie sie wirken, sondern sie wirken so, wie sie wirken, weil sie nun einmal durch die eigentümliche Kombination der Materie in ihnen so eingerichtet sind.

Gott. — Es gibt keinen Gott. Nur der Schrecken vor schädlichen Naturereignissen und die Unkenntnis ihrer natürlichen Ursachen hat die Menschen dazu geführt, Götter zu fingieren und sie dann durch Gebet und Opfer zu versöhnen. An diese Vorstellung haben die Theologen und Metaphysiker angeknüpft, und, um sie zu erklären, die der Natur immanente Energie, wodurch sie sich bewegt, von der Natur per abstractionem losgelöst, personifiziert und in dieser Gestalt als göttliches Wesen über die Welt gestellt.

Seele. — Es gibt auch keine Seele, die vom Leib verschieden wäre. Der Mensch ist ein rein physisches Wesen. Was wir Seele nennen, ist nichts weiter als der Körper, insofern er nach seinen sensitiven Fähigkeiten und Funktionen betrachtet wird. Und da diese sämtlich im Gehirn ihren Zentralsitz haben, so ist die Seele in concreto nichts weiter als das Gehirn. Die Metaphysiker sind nur dadurch auf den Begriff einer Seele gekommen, daß sie die sensitive Lebenskraft per abstractionem von dem Körper trennten und sie dann zu einem einfachen Wesen sublimierten.

Ethik. — Jedes Wesen sucht sich im Dasein zu erhalten. Dieses Streben nennen die Physiker Gravitation auf sich selbst. Es gibt sich auf zweifache Weise kund: als Attraktion und Repulsion. Im Menschen dagegen macht jenes Streben, seiner Natur entsprechend, sich geltend als Selbstliebe, die dann wiederum als Liebe zum Nützlichen und als Haß gegen das Schädliche sich offenbart. Hieraus fließt alles Tun und Lassen des Menschen. Es gibt keine freie Selbstbestimmung. Unser Wille ist immer notwendig determiniert durch das stärkere Motiv, und dieses

ist stets dasjenige, worin wir unseren größeren Vorteil erblicken. Nur weil und insofern wir die physischen Ursachen unseres Handelns nicht kennen, bilden wir uns ein, frei zu handeln. Die Überlegung besteht nur darin, daß zwei Motive abwechselnd auf unser Gehirn wirken und so bald das eine, bald das andere die Handlung suspendiert.

Gut ist dasjenige, was nützlich, bös dasjenige, was schädlich ist. Jede Verpflichtung gründet sich also auf die Wahrscheinlichkeit oder Gewißheit, daß wir durch die bezügliche Handlung ein Gut erreichen werden. Die Tugend ist die Kunst, sich selbst glücklich zu machen durch die Beförderung der Glückseligkeit anderer. Sie ist nur dadurch motiviert, daß der Mensch zur Förderung der eigenen Interessen auch der Beihilfe anderer bedarf. Den Zweck, die Leidenschaften zu mäßigen und unter ein sittliches Gesetz zu beugen, hat sie nicht. Jede Leidenschaft ist berechtigt.

Tiefer konnte die Philosophie nicht mehr sinken.

IV. Jean Jacques Rousseau.

Zur Literatur: H. Höffding, Rousseau und seine Philosophie. (Frommanns Klass. d. Philos.) 3. Aufl. 1909. — P. Hensel, Rousseau. (Samml. Aus Nat. u. Geistesw.) 1907.

1. In gewissem Gegensatz zu diesen letzten Konsequenzen und doch aus dem gleichen naturalistischen Geiste geboren stellt sich Rousseaus Philosophie dar. Er lehnt den Materialismus ab, da die bloße Materie weder zur Erklärung der Vorgänge in der Natur, noch des Bewußtseins genüge. Origineller aber und oppositioneller gegenüber der Aufklärung ist die übertriebene Betonung des Eigenwertes und der Berechtigung des Gefühlslebens gegenüber der Alleinherrschaft des Erkennens.

2. Jean Jacques Rousseau (1712—1778) ist geboren zu Genf als der Sohn reformierter Eltern. Er hatte bei leidenschaftlicher Naturanlage schon in seiner Jugend durch fortwährende Lektüre von Romanen seine Phantasie vergiftet. Die Folgen davon zeigten sich in dem ausschweifenden Leben, das er als Jüngling und als Mann führte, und das seinen sittlichen Charakter im trübsten Licht erscheinen läßt.

3. Werke. — Seine erste Schrift war die Beantwortung einer Preisfrage der Akademie von Dijon, „ob der Fortschritt der Wissenschaften und Künste dazu beigetragen habe, die Sitten zu verbessern.“ Er beantwortete sie im negativen Sinn und erhielt den Preis. Dann folgte eine zweite Preisschrift über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen. Im gleichen Geiste schrieb er später seinen „Contrat social“, in dem er seine Gesellschafts- und Staatstheorie darlegte, und Emile où sur l'éducation, in dem er eine Erziehungslehre entwarf.

4. Lehre. — a) Natur und Kultur. — Ließe man die Natur, das unverfälschte Gotteswerk, sich ungestört entfalten, dann bliebe der Mensch gut und glücklich. Seine Fähigkeiten würden sich harmonisch entwickeln, mit der Selbstliebe würde sich ebenso naturgemäß die Liebe zu seinesgleichen und zum Guten verbinden. Das Denken,

die Reflexion und in ihrem Gefolge die Kultur mit ihren neugeweckten Bedürfnissen, mit ihrer notwendigen Arbeitsteilung und einseitigen Ausbildung haben die Menschen ungleich gemacht und Egoismus und Neid wachgerufen. Der Mensch kann jetzt nicht mehr in den gefühls- und instinktmäßigen Naturzustand zurückkehren. Aber soll das Unglück einer verkehrten Zivilisation nicht dauernd bleiben und sich noch immer mehr vergrößern, dann müssen wir soweit als möglich zur Natur zurückgehen, die Verkehrtheiten der Kultur beseitigen und eine naturgemäße Entwicklung des Einzelnen durch naturgemäße Erziehung herbeiführen und sie schützen in einem entsprechend gestalteten Staatswesen.

b) Erziehung. — Die Erziehung hat demgemäß vor allem die schädlichen Einflüsse der Kultur fernzuhalten (negative Erziehung) und eine freie Entfaltung aller Kräfte des Kindes zu schützen und zu fördern. Dabei soll vor allem die körperliche Ausbildung gepflegt werden; das Denken soll nicht zu früh geweckt und in seiner Entwicklung möglichst wenig beeinflußt werden. Zwanglosigkeit der Entwicklung, Zurückhaltung beim Erzieher sind vor allem zu beachten.

c) Staatstheorie. — Wie Hobbes, so setzt auch Rousseau einen gesellschaftslosen Zustand des Menschengeschlechtes als den ursprünglichen Naturstand voraus, betrachtet ihn aber nicht als einen Krieg aller gegen alle, sondern als einen tierähnlichen, indem er annimmt, die Menschen hätten ursprünglich zerstreut wie die Tiere im Wald gelebt und seien nicht durch die Vernunft, sondern bloß durch Instinkt und Gefühl geleitet worden. In diesem Zustand waren die Menschen frei, unschuldig und glücklich. Aber je mehr sie zur Vernunft heranreiften, um so mehr steigerten sich die Bedürfnisse ihrer Selbsterhaltung und Wohlfahrt, so daß sie diese in ihrer Vereinzelung nicht mehr befriedigen konnten. Dadurch wurden sie bestimmt, sich zu einer Gesellschaft zu vereinigen. Dies geschah durch einen Vertrag (Gesellschaftsvertrag), in dem jeder seine unbeschränkte Freiheit an die Gesamtheit hingab, um sie in anderer Weise, nämlich als bürgerliche Freiheit wieder zu gewinnen. Mit vereinten Kräften sollte das für das Leben Notwendige erstrebt und erreicht werden. So entstand die bürgerliche Gesellschaft, der Staat.

Derselbe ist ein moralischer Körper mit eigenem Ich und eigenem Willen, der im Gegensatz zum Willen aller (volonté de tous) als Allgemeinwille (volonté générale) zu bezeichnen ist und das allgemeine Wohl zum Zweck hat. Dieser allgemeine Volkswille hat unbedingte Gewalt über die einzelnen; daher ist das Volk als solches souverän (Volkssouveränität), und ihm sind alle einzelnen in Kraft des ursprünglichen Gesellschaftsvertrages zu unbedingtem Gehorsam verpflichtet. Der eigentliche Akt der Souveränität ist die Gesetzgebung

die Gesetze sind nur der Ausdruck des allgemeinen Volkswillens. Sie sind immer gerecht, weil jeder einzelne zum Volke gehört und daher die Gesetze macht, der einzelne aber nicht selbst sich unrecht tun kann.

Zur Ausführung der Gesetze ist eine Regierung notwendig. Das Volk als Souverän muß daher eine Regierung, ein Staatsoberhaupt aufstellen, damit von ihm die Gesetze ausgeführt werden, und in dieser Hinsicht sich ihm unterwerfen. Das geschieht durch Wahl. Jedoch wird nur die Exekutivgewalt dem Staatsoberhaupt übertragen; die gesetzgebende Gewalt dagegen bleibt immer beim Volk als dem Souverän.

Demnach ist das Staatsoberhaupt keineswegs Souverän; es ist nur der erste Diener, der erste Beamte des Volkes in Hinsicht auf die Exekutive. Er kann daher auch seine Gewalt nur im Namen des Volkes ausüben. Das Volk kann die Gewalt, die es ihm gegeben, beschränken und wieder nehmen, wie es ihm beliebt. Es ist dies ein rechtlicher Akt, nicht unberechtigte Rebellion. Eignet sich das Staatsoberhaupt die gesetzgebende Gewalt an, so bedarf es nicht einmal eines eigenen Volksbeschlusses, um ihn seiner Gewalt zu entkleiden; er hat diese schon verwirkt, und es gilt dann gegen ihn das Recht der Selbsthilfe. Unter allen Staatsformen ist die Monarchie der Gefahr am meisten ausgesetzt, die gesetzgebende Gewalt an sich zu reißen, darum ist die Republik ihr weit vorzuziehen. — Diese Gesellschafts- und Staatslehre ist nachmals zum Evangelium der großen Revolution geworden.

d) Religionsphilosophie. — Seine religiösen Ansichten, die Rousseau im Emile einem „savoyischen Vikar" in den Mund legt, bewegen sich vollständig in dem Fahrwasser des religiösen Naturalismus. Die Materie, sagt der „savoyische Vikar", ist bald in Bewegung, bald in Ruhe; da sie sich aber selbst nicht in Bewegung und von der Bewegung in Ruhe versetzen kann, so muß dieser Vorgang auf einen über der Materie stehenden Willen zurückgeführt werden. Und da alle Bewegung eine gesetzmäßige ist, so muß dieser Wille als ein solcher gedacht werden, der mit Intelligenz verbunden ist. Dieses über der Materie stehende intelligente Wesen nennen wir Gott.

Ich selbst bin mit Vernunft und freiem Willen ausgestattet, und daraus ist zu schließen, daß ich nicht bloßer Körper, sondern von einer immateriellen Substanz, von einer Seele, belebt bin. Im Grunde der Seele ist uns ein Prinzip der Gerechtigkeit und Tugend eingeboren, nach dem wir unsere Handlungen als gut oder bös beurteilen, das Gewissen. Wenn wir ihm folgen, so gelangen wir zur wahren Glückseligkeit, die in der Zufriedenheit mit uns selbst besteht. Das Gewissen sagt uns auch, daß wir Gott, den Urheber unseres Daseins, verehren und ihm dankbar sein sollen. Darum beten wir das höchste Wesen an und sind gerührt von seinen Wohltaten. Das ist der Kultus, den die Natur uns diktiert, die natürliche Religion.

Diese natürliche Religion ist die einzig berechtigte. Eine sog. geoffenbarte Religion gibt es nicht. Gäbe es eine solche, so müßte sie Gott mit solchen Kennzeichen und Beweisen ausgestattet haben, daß sie von allen Menschen als die wahre erkannt und anerkannt werden müßte. Wo aber sind diese Kennzeichen oder Beweise? Man

beruft sich auf die Wunder. Aber wer hat sie gesehen? Menschen. Wer berichtet sie? Menschen. Also immer nur menschliche Zeugnisse. Und auf diese sollte man sich verlassen, wenn es sich um Wunder handelt? Es ist unmöglich. Man lasse also die Fiktion einer geoffenbarten Religion fallen und bleibe bei der Naturreligion stehen.

Sechster Abschnitt.

Die Philosophie in Deutschland seit dem dreißigjährigen Kriege.

Einen freundlicheren Anblick gewährt in dieser Zeit die Philosophie in **Deutschland**; sie sank nicht in den Materialismus hinab. Erst nach den Verwüstungen des dreißigjährigen Krieges nahm die philosophische Spekulation in Deutschland einen neuen Aufschwung. Sie knüpfte zwar an die philosophische Entwicklung in England und Frankreich an, ging im weiteren aber ihre eigenen Wege.

I. Gottfried Wilhelm von Leibniz.

Literatur: E. Cassirer, Leibniz' System, 1902. — W. Kabitz, Die Philosophie des jungen Leibniz, 1909. — F. X. Kiefl, Leibniz (Weltgesch. in Charakterbildern) 1913.

Vorbemerkungen.

1. Der Hauptträger der Philosophie in Deutschland während dieser Zeit ist G. W. v. **Leibniz** (1646—1716), geboren zu Leipzig. Mit fünfzehn Jahren schon vielseitig gebildet, widmete er sich dem Studium der Rechte, fand aber dabei auch noch Zeit, sich eingehend mit Mathematik und Philosophie, auch mit Geschichte und Theologie zu befassen und wurde so einer der universellsten Geister aller Zeiten. Nicht nur in Philosophie und Mathematik (Entdeckung der Differentialrechnung), sondern fast auf allen Gebieten menschlichen Geisteslebens hat Leibniz anregend und fördernd gewirkt. Im Jahre 1670 trat er in kurmainzische Dienste und wurde nachmals (1676) als Rat und Bibliothekar nach Hannover berufen, wo er für die Erhebung des Hauses Hannover zur Kurfürstenwürde wirkte. Auf langen Reisen durch Deutschland, nach Frankreich, England, Holland und Italien lernte er die bedeutenden Männer seiner Zeit kennen und trat mit ihnen in regen geistigen Verkehr.

Sein universaler Geist, der überall das Gute erkannte und anerkannte, machte ihn geneigt, überall einen Ausgleich der Gegensätze zu suchen; so zwischen Lutheranern und Reformierten, zwischen Katholiken und Protestanten (Briefwechsel mit **Bossuet**).

Auch in der Philosophie wollte er Getrenntes vereinigen und das Wahre in den alten und den neuen Systemen in einer versöhnenden Einheit zusammenfassen. Wohl hatte er sich schon in jugendlichem Alter für Descartes gegen Aristoteles entschieden; aber in seiner Weiterführung Descartes'scher Gedanken hält er an grundlegenden Ideen der Alten fest. Ähnlich ist sein Verhältnis zu dem Rationalismus Spinozas und dem Empirismus Lockes; von jedem sucht er das Wahre festzuhalten; freilich nicht ohne Umbildung der Gedanken beider, die sonst unversöhnt neben einander gestanden hätten.

2. Leibniz hat seine Philosophie nicht in systematischem Aufbau dargelegt, sondern seine innerlich zusammenhängenden Gedanken sind in einigen Schriften und in zahlreichen Abhandlungen und Briefen zerstreut. Seine hauptsächlichsten philosophischen Werke sind: De principio individui (1663); Meditationes de cognitione, veritate et ideis (1664); De arte combinatoria (1666); Discours de métaphysique (1686); das Système nouveau de la nature (1695); die Nouveaux essais sur l'entendement humain, eine Streitschrift gegen Locke (1704, erst 1765 herausgegeben); die Théodicée (1710) und die Monadologie (1714).

A. Die Monadenlehre. — 1. Einfache Substanzen. — In der Naturphilosophie bestreitet Leibniz die mechanische Naturauffassung Descartes', kommt aber zu dem anderen Extrem, zu dem physikalischen Idealismus. Der Körper, lehrt er, ist nicht ins Unendliche teilbar. Man muß in der Teilung zuletzt bei einfachen Elementen anlangen, die als solche nicht mehr teilbar sind, und diese müssen somit als einfache Substanzen, „metaphysische Punkte", — Monaden — gedacht werden. Der Körper ist hiernach keine eigentliche Substanz; er ist vielmehr nur eine Verbindung von vielen Substanzen, nämlich von Monaden, die allein eigentliche Substanzen sind. Es gibt also im Gegensatz zur spinozistischen Einen Substanz eine Vielheit von individuellen Substanzen. Die Monade kann, eben weil sie einfach ist, durch natürliche Kräfte weder hervorgebracht, noch zerstört werden, vielmehr nur durch Schöpfung entstehen und durch Vernichtung ihr Dasein verlieren. Beides fordert eine göttliche Wirksamkeit.

2. Monaden sind vorstellende und strebende Kräfte. — Der Monade kommen als Substanz gewisse Kräfte zu; denn ohne Kraft läßt sich eine Substanz nicht denken; Descartes' Ansicht mußte zum Pantheismus Spinozas führen. Diese Kräfte sind, analog denen der menschlichen Seele, Perzeptions- und Strebekraft (perceptio et appetitus). In Kraft der ersteren ist die Monade fähig, das Universum vorzustellen, in Kraft der letzteren sucht sie es, vorzustellen. So ist jede Monade ein lebendiger Spiegel des Universums.

Wer daher eine Monade vollkommen zu erkennen vermöchte, würde in ihr wie in einem Spiegel das ganze Universum erkennen. Doch stellt jede Monade das Universum nur von dem Standpunkt aus vor, den sie in ihm einnimmt. Alle Monaden spiegeln daher das Universum sämtlich in verschiedener Weise ab; zwei ganz gleiche Monaden kann es nach dem Prinzip der Individualität nicht geben. Sie unterscheiden sich von einander aber nur durch den Grad der Klarheit ihrer Vorstellungen von den dunklen, unbewußten Vorstellungen (petites perceptions) bis zu den klar bewußten (apperceptions). Nach dem Prinzip der Kontinuität ist aber diese Verschiedenheit eine ganz allmählich in kleinsten Graden ansteigende.

3. Ausschließlich immanente Tätigkeit der Monaden. — Als geschaffene Substanz ist aber die Monade auch veränderlich, verschiedener Modifikationen fähig. Das Prinzip dieser Veränderung kann jedoch nicht außer ihr liegen; denn einfache Substanzen können aufeinander nicht physisch einwirken. Jede Monade kann nur sich selbst verändern. Der Prozeß dieser Veränderungen ist durch ein allgemeines Gesetz geregelt, und dieses besteht darin, daß die nachfolgende Modifikation stets ihren hinreichenden Grund in der nächst vorausgehenden hat. Alle sukzessiven Veränderungen in der Monade hängen somit in einer kontinuierlichen Kette zusammen: die Vergangenheit ist stets gleichsam erfüllt mit der Zukunft.

4. Prästabilierte Harmonie. — Eine reale Wechselwirkung zwischen den Monaden ist somit nicht möglich. Die scheinbare Wechselwirkung zwischen ihnen ist vielmehr zu erklären aus einer „prästabilierten Harmonie“ zwischen ihnen. Indem nämlich der göttliche Verstand von Ewigkeit her alle Monaden zusammenordnete, hat er in dieser Zusammenordnung jede einzelne Monade in eine solche Stellung zu allen übrigen gebracht, daß in jedem Moment die Modifikation der einen den Modifikationen aller übrigen entspricht. Gott vermochte dieses, weil er in jeder Monade die Kette ihrer Veränderungen, die kontinuierlich als Ursache und Wirkung zusammenhängen, erkannte und daher auch die ganze Kette der Modifikationen der einen Monade mit der ganzen Kette der Modifikationen aller übrigen Monaden in Übereinstimmung zu setzen vermochte. Leibniz bezeichnete diese Übereinstimmung als „prästabilierte Harmonie“. So vereinigen sich mechanische und teleologische Welterklärung: alle Vorgänge der Natur sind (in ihren geistigen Prinzipien) miteinander verknüpft, der eine durch den andern bedingt; aber die gesetzlichen Zusammenhänge verwirklichen die Zwecke der ewigen Weisheit.

5. Ausdehnung und Raum. — Besteht aber der Körper aus lauter einfachen Substanzen, so ist die Ausdehnung, weit entfernt,

dessen Wesen zu bilden, nur etwas Phänomenales. Ein Aggregat von einfachen Monaden erscheint in der dunklen, verworrenen Vorstellung als etwas Ausgedehntes. Das gleiche gilt von den übrigen Eigenschaften der Körper, von ihrer Schwere, Undurchdringlichkeit, Dichtigkeit usw. Sie sind keine realen Bestimmungen des Körpers, sondern nur gewisse in der Aggregateinheit der Monaden begründete Phänomene.

6. Zentralmonaden. — Es ist zu unterscheiden zwischen Zentral- und peripherischen Monaden. Letztere, die auch als nackte Monaden bezeichnet werden können, haben nur eine ganz dunkle Vorstellung vom Universum und befinden sich gewissermaßen im Zustand der Betäubung. Aus diesen nackten Monaden bestehen als aus ihren letzten Bestandteilen die anorganischen Körper. Die organischen Körper dagegen unterscheiden sich von den letzteren dadurch, daß in ihnen die Monaden sich um eine herrschende Monade oder Entelechie gruppieren. Und diese herrschende Monade heißt Zentralmonade (Seele), zu der sich die nackten Monaden in Einheit miteinander als Körper verhalten. Die Zentralmonade ist in bezug auf diesen Körper das Vinculum substantiale, das diesen durch ihre Gegenwart zusammenhält.

Die Zentralmonade befindet sich ferner nicht mehr im Zustand der Betäubung, stellt vielmehr das Universum schon in vollkommenerer Weise vor und zwar die nähere Umgebung klarer als weiter Entferntes. Doch ist auch zwischen den Zentralmonaden wieder ein Unterschied. Die einen haben eine traumähnliche, die anderen eine dunkle und verworrene, die dritten endlich eine klare und deutliche Vorstellung vom Universum. Die ersteren sind die Pflanzen-, die zweiten die Tier-, die dritten die Menschenseelen. Über allen geschaffenen steht die ungeschaffene Monade, Gott, dessen Erkenntnis des Universums eine adäquate ist.

7. Schöpfung. — Alle Monaden sind ursprünglich in der Schöpfung der Welt zugleich geschaffen worden; denn nur unter dieser Bedingung konnten sie von Gott in durchgängige Harmonie zueinander gesetzt werden. Nun kann aber keine Zentralmonade, keine Seele, ohne den ihr zugehörigen Körper existieren, weil sie zunächst nur ihren Leib und erst durch diesen das Universum klar vorzustellen vermag. Daraus folgt, daß die gedachten Zentralmonaden von Anfang der Schöpfung an zugleich mit und in ihren Körpern existiert haben, nur daß erstere in Betäubung, letztere dagegen im Stande der Involution sich befanden.

Ebenso kann keine Monade, so lange das Universum besteht, je vernichtet werden; denn auch dadurch würde die prästabilierte Harmonie zerstört. Deshalb müssen auch die Zentralmonaden mit und in den ihnen zugehörigen Körpern stets fortexistieren; nur kehren letztere nach Verlauf einer bestimmten Zeit in den Zustand der Involution, erstere dagegen in die frühere Betäubung zurück.

Was wir also Generation und Korruption nennen, ist nichts anderes, als die Evolution und Wiederinvolution der ursprünglichen Leiber der Zentralmonaden, sowie das Erwachen der letzteren aus der Betäubung und das Wiederzurücksinken in diese

Die ganze Schöpfung bildet ein großes Gottesreich, das sich wiederum in zwei Reiche gliedert, in das Reich der Finalursachen oder der Geister und in das Reich der wirkenden Ursachen oder der Natur. Ersteres regiert Gott als Fürst, letzteres dagegen wie der Ingenieur die Maschine. Zwischen beiden findet aber gleichfalls eine durchgängige Harmonie statt. Alle Ereignisse in der physischen Ordnung bezwecken die Belohnung oder Prüfung der Guten und die Bestrafung der Bösen und treten gerade dann auf, wenn der gedachte Zweck solches fordert.

B. Theologie. — Die höchste Monade ist Gott. Er allein hat nur klare, vollbewußte Ideen von dem ganzen Universum. Gottes Dasein ergibt sich aus der Kontingenz der Welt und ihrer zweckmäßigen Ordnung, die einen höchst weisen Schöpfer voraussetzt. Auch den sogen. ontologischen Beweis für Gottes Dasein nimmt Leibniz von Descartes herüber, glaubt aber, daß er in der gebotenen Fassung nur beweise, daß das unendlich vollkommene Wesen, falls es möglich sei, notwendig existieren müsse. Es müsse also vorher dessen Möglichkeit nachgewiesen werden. Diese aber ergebe sich daraus, daß jenes Wesen nur Realität in sich schließe, und keine Realität als solche mit der anderen im Widerspruch stehe.

Daß der Grund der ewigen und notwendigen Wahrheiten in dem freien Willen Gottes liege, wie Descartes lehrte, bestreitet Leibniz. Sie haben nach ihm vielmehr ihren Grund in dem göttlichen Verstand und gehen dem göttlichen Willen voraus. Der göttliche Verstand ist der Grund der Wesenheiten, der göttliche Wille dagegen bloß der Grund der Existenz der Dinge. Der göttliche Verstand ist gewissermaßen die Region der ewigen und notwendigen Wahrheiten; es findet sich in ihm eine unendliche Menge von möglichen Welten, und Sache des göttlichen Willens ist es bloß, jene Welt zu bestimmen, die er schaffen will.

Hier ist aber der göttliche Wille, falls er zu schaffen sich entschließt, an die beste und vollkommenste Welt gebunden — Optimismus. Denn der göttliche Wille kann immer nur das Beste wollen. Welchen Grund könnte Gott auch haben, eine minder gute Welt zu schaffen? Keinen. Aber ohne Grund kann Gott nicht handeln. Die Freiheit des göttlichen Willens wird dadurch nicht beschränkt; denn die übrigen Welten bleiben doch immer metaphysisch möglich, wenn sie auch moralisch nicht möglich sind. Das Übel, das in der Welt sich findet, mußte Gott zulassen, weil es mit zur besten Welt gehört. Dabei unterscheidet Leibniz zwischen metaphysischem, physischem und moralischem Übel. Das metaphysische Übel ist die Unvollkommenheit, die jedem Geschöpf als endlichem Wesen anhaften muß; es ist also unvermeidlich in jeder Schöpfung. Das physische Übel ist die Folge des metaphysischen; es trägt zur erhöhten Offenbarung des Guten bei. Das moralische Böse ist mit dem freien Willen notwendig gegeben; Gott will es nicht, er läßt es zu. Doch ist für den intellektuellen Determinismus des Leibniz hier die befriedigende Erklärung erschwert. Er sucht sich zu helfen mit dem Hinweis darauf, daß Gott jede Wesenheit mit der

inneren Entwicklung, wie sie gerade in ihr von Ewigkeit her gegeben war, belassen habe, sodaß im Wesen des Geschöpfes der letzte Grund seiner bösen Handlung liege.

C. Psychologie. — Die Leibnizsche Psychologie ergibt sich ganz von selbst aus der Anwendung der allgemeinen monadologischen Grundsätze auf die menschliche Natur im besonderen. Die menschliche Seele verhält sich zum Leibe als Zentralmonade und ist mit Intelligenz und Wille ausgestattet. Alle ihre Modifikationen fließen aus ihrer eigenen Tätigkeit allein hervor und hängen als Grund und Folge in einer kontinuierlichen Kette zusammen. Das Gleiche gilt vom Leib. Gott hat aber mit jeder Seele einen solchen Leib und mit jedem Leib eine solche Seele verbunden, deren beiderseitige Modifikationen genau miteinander übereinstimmen.

Demnach wirken zwar Seele und Leib nach verschiedenen Gesetzen: erstere nach dem Gesetze der Final-, letzterer nach dem der Wirkursache, aber ihre beiderseitigen Tätigkeiten stehen in beständigem Einklang miteinander. Wenn im Körper eine Empfindung entsteht, so ruft im nämlichen Augenblicke die Seele eine dieser Empfindung entsprechende Idee in sich hervor, weil gerade sie und keine andere in diesem Augenblick aus der unmittelbar vorausgehenden Modifikation der Seele entspringen muß. Und wenn die Seele einen Willensakt in sich hervorruft, so entsteht aus dem gleichen Grund in demselben Augenblick die entsprechende Bewegung im Leib. Seele und Leib sind wie zwei Uhren, die so eingerichtet sind, daß der Perpendikelschlag bei beiden stets derselbe ist.

Die Menschenseelen haben sämtlich vom Anfang der Schöpfung an mit und in den ihnen zugehörigen Leibern in lumbis Adae präexistiert, aber im Zustande der Betäubung, resp. Involution. In diesem Zustand bleiben sie bis zur Zeit der Zeugung eines Menschen. Im Tod tritt der Leib wieder in den Stand der Involution zurück; die Menschenseele aber hat den Vorzug vor den übrigen Zentralmonaden, daß sie nicht mehr in die vorige Betäubung zurücksinkt, sondern ihr Bewußtsein beibehält. Sie ist unsterblich.

Die menschliche Willensfreiheit ist in analoger Weise zu fassen, wie die göttliche Freiheit. Wie Gott immer nur das Beste wollen kann, so wird auch der Mensch zu seinen Willensentschlüssen immer determiniert durch das Gut, das ihm der Verstand als das höhere Gut vorstellt. Der Wille unterliegt somit in uns allerdings einer gewissen moralischen Notwendigkeit, aber diese hebt die Freiheit nicht auf, weil dem Willen doch immer die metaphysische Möglichkeit bleibt, das Gewollte zu unterlassen, sofern dieses Unterlassen keinen Widerspruch involviert.

D. Erkenntnislehre. — In seiner Erklärung von dem Ursprung der Ideen nimmt Leibniz wiederum eine Mittelstellung zwischen Descartes und Locke ein. Nichts kommt von außen in die Seele, sondern von Anfang an liegen alle späteren Bewußtseinsinhalte, Ideen und Prinzipien, in ihr. Die allgemeine und notwendige Geltung der intellektuellen Prinzipien läßt sich unmöglich aus der Erfahrung herleiten, die stets nur einzelnes und zufälliges bietet. Sie müssen also aus unserem eigenen Ich hervorgehen, müssen uns eingeboren sein.

Dieses Eingeborensein ist aber nicht so zu verstehen, als wäre in uns bloß die Potenz, jene Ideen zu erzeugen. Auch nicht so, daß die Seele sie stets wirklich denke, worauf Locke mit Recht hingewiesen hat: denn allerdings sind die eingeborenen Ideen stets von einem, wenn auch unmerklichen, Denken der Seele begleitet, aber nicht deshalb und insofern sind sie uns eingeboren, als dieses Denken sie begleitet; dieses ist erst die Folge ihres Eingeborenseins. Sie sind vielmehr der Seele virtuell eingeboren, müssen also als gewisse Virtualitäten der Seele bezeichnet werden. Sie sind in der Seele präformiert. Diese ist zu vergleichen mit dem Marmor, in welchem gleichfalls vor seiner Bearbeitung schon jene Züge und Formen präformiert sind, die dann infolge der Bearbeitung an seiner Oberfläche hervortreten.

Auch die sinnlichen Ideen sind eingeboren, auch diese erzeugt die Seele aus sich allein heraus. Die sinnliche Empfindung im Gehirn muß zwar vorhanden sein, wenn eine sinnliche Idee in der Seele entstehen soll, aber sie bringt dieselbe nicht hervor. Die Seele hat „keine Fenster", durch die die sinnlichen Objekte in sie eingehen könnten.

Die intellektuelle Erkenntnis setzt die Sinneserkenntnis voraus. Der alte Satz, in dem Locke seine Auffassung ausgedrückt hat, „nihil est in intellectu, quod non fuit in sensu", ist richtig, wenn hinzugefügt wird: nisi ipse intellectus. Leibniz unterscheidet zwischen notwendigen Wahrheiten, deren Gegenteil undenkbar ist, und nur tatsächlichen, „zufälligen" Wahrheiten, deren Gegenteil auch möglich, denkbar wäre. Für die ersteren gilt der Satz vom Widerspruch, für die zweiten das Prinzip vom hinreichenden Grunde.

II. Die deutsche Aufklärung.

1. Wie England und Frankreich, so hat auch Deutschland seine Periode der Aufklärung, die Zeit der Popularisierung der Philosophie als der Vernunftwissenschaft, die das Leben des ganzen Volkes durchdringen, alles erfassen und begreiflich machen soll, mit ihrem Gegensatz gegen eine positive Offenbarung, die über die Vernunfterkenntnisse hinausgehen und entscheidenden Einfluß ausüben könnte. Diese Bewegung schließt sich in ihrem Beginn an Leibniz an und findet ihr Ende durch Kant.

2. Vorläufer. — a) Samuel Pufendorf (1632—1694), noch Zeitgenosse von Leibniz, sucht in seinen Schriften De iure naturae et gentium und De officiis hominis et civis unabhängig von der Offenbarung das natürliche Recht zu begründen. Dabei sieht er die treibenden Grundkräfte der Gesellschafts- und Staatenbildung mit Grotius in dem Geselligkeitstrieb und mit Hobbes in dem Selbst-

erhaltungstrieb der menschlichen Natur. In der Natur des Menschen liegt somit auch der Grund des natürlichen Gesetzes, das die Beziehungen der Menschen zueinander regelt. Der letzte Grund des Naturrechtes liegt in dem Urheber der Menschennatur, in Gott. Ohne Gott gäbe es kein natürliches Gesetz.

Eigentumsrecht, Staatenbildung und Obrigkeit sind alle gefordert von dem allgemeinen Wohl aller Menschen; zustandegekommen sind sie durch Verträge. Das Recht der Regierenden ist nur mittelbar von Gott, der Ordnung und darum Obrigkeit gewollt hat (Suarez, Grotius).

b) An Pufendorf schließt sich an Christian Thomasius (1655—1728), der Herausgeber der ersten wissenschaftlichen Zeitschrift in deutscher Sprache; auch in seinen Vorlesungen bediente er sich als erster der Muttersprache. Er unterscheidet das Ehrbare (honestum), das Wohlanständige (decorum) und das Gerechte (iustum) und teilt das allgemeine Naturrecht dementsprechend in Ethik, Politik und Naturrecht im engeren Sinne ein. Im Gegensatz zu Pufendorf führt er das Naturrecht nicht auf Gott zurück. — Wissenschaftlich bedeutungslos und ohne Tiefe vertritt er den Standpunkt des gesunden Menschenverstandes und glaubt, durch Beseitigung der syllogistischen Schulmethode alle vernünftigen Menschen eine leichte Manier, Wahrheit und Irrtum zu unterscheiden, lehren zu können.

c) Im Gegensatz zu den beiden Genannten untersucht Graf Walter v. Tschirnhausen (1651—1708) in seiner Medicina mentis sive ars inveniendi praecepta generalia die Grundlagen der theoretischen Philosophie. Er schließt sich dabei vielfach an Descartes an, dem er in der Analyse folgt, um zunächst die Grundlagen alles Wissens im Bewußtsein festzuhalten. Sodann sind richtige Definitionen der verschiedenen Gegenstände zu suchen, von denen in geometrischer Methode zu Axiomen und Lehrsätzen fortgeschritten wird. Bei der Begriffsbildung der realen Gegenstände muß — im Gegensatz zur Mathematik — die Erfahrung herangezogen werden. In ihr müssen auch unsere Deduktionen über die Natur ihre Bestätigung finden.

3. Die Vertreter der Aufklärungsphilosophie: a) An erster Stelle ist hier zu nennen Christian Wolff (1679—1754). Er ist der Vertreter eines ausgeprägten einseitigen Rationalismus und der Systematiker und Popularisator der philisophischen Gedanken von Leibniz.

Leben. — Wolff, 1679 in Breslau geboren, studierte Mathematik und Philosophie. Durch Leibniz kam er 1706 nach Halle; nach siebzehnjähriger einflußreicher Tätigkeit mußte er (1723) auf Drängen der streng lutherischen Partei Halle „bei Strafe des Stranges" innerhalb zweier Tage verlassen; seine Schriften wurden verboten. Er fand an der Universität Marburg eine neue Stätte seiner Tätigkeit, bis

ihn Friedrich II. wieder nach Halle zurückrief (1740), wo er nun bis zu seinem Tode (1754) lehrte.

Werke. — In zahlreichen deutschen und lateinischen Schriften hat Wolff seine Philosophie in ausführlicher Breite dargestellt. Die größeren deutschen Werke sind: 1. Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauch in der Erkenntnis der Wahrheit; 2. Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt; 3. Vernünftige Gedanken von der Menschen Tun und Lassen zur Beförderung ihrer Glückseligkeit; 4. Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen; 5. Vernünftige Gedanken von den Wirkungen der Natur; 6. Vernünftige Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge.

Durch diese deutschen Werke hat Wolff viel zur Ausbildung der deutschen philosophischen Terminologie beigetragen. Ihre Weitschweifigkeit und einfach-nüchterne Darstellung entsprach dem Zwecke von Wolffs Philosophieren: klare Erkenntnis zu verbreiten und vielen praktisch zu nützen. Tatsächlich haben seine Schriften die scholastisch gehaltenen Lehrbücher vielfach verdrängt und philosophische (freilich oberflächliche) Kenntnisse in weitere Kreise getragen.

Lehre. — Philosophie ist für Wolff die Wissenschaft von allem Möglichen oder Denkbaren. Er teilt sie ein in theoretische und praktische Philosophie; und jene weiter in Ontologie, Kosmologie, Psychologie und natürliche Theologie.

In seiner Ontologie behandelt er die allgemeinsten Grundbegriffe. An die Spitze seiner Deduktionen stellt er den Satz vom Widerspruch, von dem er auch den Satz vom hinreichenden Grunde ableitet.

In der Kosmologie hält Wolff die Lehre von Leibniz nur in sehr verblaßter Gestalt fest. Die Welt ist der Komplex vieler Dinge, die nebeneinander bestehen und miteinander verknüpft sind. Die Körper sind aus unausgedehnten Atomen zusammengesetzt. Diese sind aber nicht vorstellende Kräfte mit immanenter Entwicklung, wie Leibniz sie aufgefaßt hatte, sondern unausgedehnte Kraftzentren, deren Wesen wir nicht vollkommen erkennen. Alle Veränderungen in der Welt gehen aus der Natur selbst hervor; nichts kommt hinzu, nichts verschwindet, alles in der Natur geschieht mit (hypothetischer) Notwendigkeit.

Nur in der Psychologie hat Wolff die prästabilierte Harmonie für das Verhältnis von Leib und Seele beibehalten. Die Seele ist eine einfache, unkörperliche Substanz, begabt mit der Fähigkeit, die Welt vorzustellen. Die Menschenseele ist unsterblich. Der Wille ist bei seiner Entscheidung durch das Urteil bestimmt, das einen Gegenstand als den besseren bezeichnet.

In seiner natürlichen Theologie führt Wolff die kontingente Welt, die auch anders sein könnte, auf Gott als das notwendige Wesen

zurück, von dem sie durch Schöpfung ausging (kosmologischer Beweis). In der Erklärung des Bösen schließt er sich Leibniz an.

Das ethische Ziel des Menschen ist möglichste Vervollkommnung. Das gilt für alle ganz unabhängig von Gott.

b) Die Schule Wolffs. — Es bildete sich eine eigene Schule von Anhängern der Wolffschen Philosophie, die ihr weiteste Verbreitung verschafften. Eigentliche Fortbildung hat sie aber nur von ganz wenigen erfahren. So hat Alexander Baumgarten (1714—1762) das Wolffsche System durch die Ästhetik ergänzt.[1]) Das Schöne wird dabei aufgefaßt (nach Leibniz) als die Vollkommenheit in ihrer Beziehung zum sinnlichen Erkennen, als verworren (nicht klar und distinkt) erscheinende Wahrheit.

Ähnlich ist die Auffassung von Baumgartens Schüler G. Fried. Meier (1718—1757).

Den rationalistischen Deismus vertritt Samuel Reimarus (1694—1768), Gymnasialprofessor in Hamburg, der sich zwar entschieden gegen Materialismus und Pantheismus wendet, aber noch schärfer jede Offenbarung bekämpft. Aus seiner historisch und religions-philosophisch so mangelhaften „Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes" hat Lessing in den „Wolffenbüttler Fragmenten" Teile veröffentlicht.

Joh. Heinr. Lambert (1728—1777) kann sich des Eindrucks des Empirismus nicht ganz erwehren und wird dadurch zur Unterscheidung von Inhalt und Form unseres Denkens gedrängt. Es läßt sich weder die Form aus dem Inhalt ableiten (gegen Sensualismus), noch der Inhalt aus der Form (gegen Rationalismus); vielmehr geht die Form aus der Vernunft selbst hervor, der Inhalt aber wird durch die Wahrnehmung gegeben. Lambert dringt in seinem „Neuen Organon" und seiner „Architektonik" überhaupt auf gründliche Analyse der Begriffe und unterscheidet die rein logische Wahrheit von der metaphysischen. Aus der Wahrheit leitet er die Existenz Gottes ab als des notwendigen Grundes aller Möglichkeit der Wahrheit. — Mit Kant stand Lambert in brieflichem Verkehr, in dem sie beide die Übereinstimmung in vielen ihrer Ansichten betonten; doch handelte es sich dabei nicht um die kritische Problemstellung Kants.

Auch Joh. Nik. Tetens (1736—1807) unterscheidet gleich Lambert Inhalt und Form unseres Denkens und kommt dabei zum Phänomenalismus. Doch liegt sein Interesse und seine Bedeutung auf empirisch-psychologischem Gebiet, wie sein Hauptwerk „Philos. Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung" zeigt. Seine Dreiteilung der

[1]) Seitdem hat sich auch der Name Ästhetik als Bezeichnung für die Lehre vom Schönen eingebürgert.

psychischen Vermögen in Erkenntnis-, Begehrungs- und Gefühlsvermögen wurde allgemein angenommen.

c) Gegen die Wolffsche Philosophie wandte sich Aug. Crusius (1712—1776). Er bekämpfte die prästabilierte Harmonie und behauptete einen gegenseitigen physischen Einfluß von Leib und Seele, der durch eine feinere Materie vermittelt werde. — Ebenso lehnt er den Determinismus der Leibniz-Wolffschen Auffassung ab und betont, daß der Wille wohl nach Motiven handle, aber durch sie nicht genötigt werde, sondern als lebendige Kraft sich selbst bestimme. — Auch den Optimismus der Weltbetrachtung verwirft er.

d) Popularphilosophie. — Eine Anzahl der Aufklärungsphilosophen pflegt man als Popularphilosophen zu bezeichnen, weil bei ihnen die Tendenz, die philosophische Bildung in weitere Kreise zu tragen, ihre ganze Tätigkeit beherrscht. Sie sind alle mehr oder weniger Eklektiker, und die meisten entgingen nicht der naheliegenden Gefahr, dabei oberflächlich und platt zu werden. Ihre Hauptthemata sind teleologische Betrachtungen im allgemeinen und im besonderen die Betonung der Unsterblichkeit als der Grundbedingung des unendlichen Fortschrittes für den Menschen. Der Mensch steht im Mittelpunkt des Interesses, daher findet auch die empirische Psychologie, Selbstbeobachtung, Analyse der seelischen Zustände, vor allem das Gefühlsleben vielfach Interesse, aber mehr in dilettantenhaft-sentimentaler Betrachtung als in wissenschaftlicher Untersuchung.

Genannt seien die bedeutenderen: Sulzer, Nicolai, Feder, Garve, Basedow, Engel.

Moses Mendelssohn (1729—1786) tritt in seinen klar geschriebenen Aufsätzen für eine allgemeine Vernunftreligion und dementsprechend für Abschwächung der dogmatischen Gegensätze und für religiöse Toleranz ein. In seinem „Phädon" sucht er die Unsterblichkeit der Seele zu begründen und betont dabei neben den platonischen Beweisen besonders den Gedanken, daß der Mensch hier auf Erden die Vollkommenheit nicht erreicht, zu der er die Anlagen in sich trägt, also muß ihm eine Fortentwicklung nach dem Tode möglich sein. In seinen „Morgenstunden" führt er den Beweis für die Existenz Gottes.

e) Der geistig bedeutendste unter den Aufklärern ist Gotthold Ephraim Lessing (1729—1781). Er steht Spinoza und dem Pantheismus nahe. Wie in Gott selbst fortschreitende Entwicklung stattfindet, so ist auch alles Menschliche unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung zu betrachten, zumal auch die Religion. In seiner Schrift „Über die Erziehung des Menschengeschlechtes" faßt Lessing die Offenbarung unter diesem Gesichtspunkt als eine Erziehung des Menschengeschlechtes auf. Wie die Erziehung darauf ausgehen muß, sich zuletzt

selbst überflüssig zu machen, so auch die Offenbarung. Die Heilige Schrift ist nur ein Elementarbuch. Und wie das Kind bei diesem nicht stehen bleiben darf, so auch nicht das Menschengeschlecht bei der Heiligen Schrift. Die Menschen müssen vielmehr dazu fortschreiten, daß sie zuletzt die religiösen Wahrheiten aus ihrer Vernunft allein erkennen, um das Elementarbuch, die Heilige Schrift, ganz entbehren zu können, wie sie ja tatsächlich schon fortgeschritten sind zur selbständigen Erkenntnis des Monotheismus und der Unsterblichkeit. Die Menschheit muß zur reinen Vernunftreligion gelangen: das ist das höchste Ziel der religiösen Entwicklung.

Von Geheimnissen im gewöhnlichen Sinne kann keine Rede sein. Nur solange ist eine Wahrheit Geheimnis, als sie nicht verstanden wird. Aber wir können sie verstehen; denn alles Positive in dem Lehrinhalt der christlichen Offenbarung ist nichts weiter, als eine Symbolisierung gewisser religiöser Vernunftwahrheiten.

In seiner Schrift „Über die Entstehung der geoffenbarten Religion" führt Lessing die positive Religion auf bloße Konvention zurück. Man habe eine gemeinsame Religion im Staat für notwendig gehalten und habe sich daher über gewisse gemeinsame Dogmen verständigt. Diese positiven Religionen erhielten dann ihre Sanktion durch das Ansehen ihrer Stifter, die vorgaben, das Konventionelle in denselben komme ebenso gewiß von Gott, nur mittelbar durch sie, wie das Wesentliche unmittelbar durch eines jeden Vernunft. Demnach sind alle positiven oder geoffenbarten Religionen gleich wahr und gleich falsch; gleich wahr, insofern es überall gleich notwendig gewesen, sich über gewisse Dogmen zu verständigen; gleich falsch, insofern das Wesentliche durch das Konventionelle geschwächt und verdrängt wird. Die beste positive Religion ist somit jene, welche die wenigsten konventionellen Zusätze zur natürlichen Religion hat.

f) Eine naturalistische Richtung verfolgte auch Gottfried Herder (1744—1803), der gleichfalls dem spinozistischen Pantheismus sich nähert und ähnlich wie Lessing in Gott die allweise, allmächtige und allgütige Urkraft der Welt sieht. Aber im Gegensatz zu Lessing und der ganzen Aufklärung tritt bei ihm, wie bei Rousseau, das ursprüngliche Gefühl als gleichberechtigt neben die Vernunft.

In der Religion, lehrt er, gibt es keine Lehrmeinungen, keine Dogmen. Religion ist Sache des Gemütes; dieses aber hat mit Lehrmeinungen nichts zu tun. In der Tat schloß das Christentum ursprünglich alle Dogmen aus. Erst als das Christentum als Menschenreligion unter die Völker trat, änderte sich die Sache. Die Völker stellten ihre subjektiven religiösen Meinungen als bestimmte Lehrsätze hin, wodurch die Dogmen entstanden. Man soll diese aber wieder abstreifen und bei der einfachen Naturreligion bleiben.

Offenbarung ist nicht Mitteilung einer Wahrheit von seiten Gottes auf übernatürlichem Weg, sondern nur die klare, helle und verständliche Darlegung einer Wahrheit von seiten eines Menschen, der sie auf natürlichem Weg erkannt hat. Nur in solcher Weise waren Jesus und die Apostel Offenbarer. Sie lehrten überdies nur religiöse Wahrheiten, nicht einen religiösen Kult; denn Gottesverehrung ist etwas Ungereimtes, weil Gott einer Verehrung weder bedarf, noch eine solche fordert.

In seinem Hauptwerk „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ (1784—1791) bringt Herder seine geschichtsphilosophischen Gedanken zur Darstellung. Menschheitsgeschichte und Naturgeschichte sind aufs innigste verbunden, die Geistesentwicklung vollzieht sich in steter Abhängigkeit von der körperlichen Entwicklung einzelner Organe und von den Naturverhältnissen wie Klima u. a. In dieser Entwicklung sollen alle Kräfte sich harmonisch entfalten. So hat sich die Entwicklung der Menschheit von unvollkommenen Anfängen durch Kindheit, Jünglings- und Mannesalter bis zum Greisenalter vollzogen.

Der neuen kantischen Philosophie gegenüber verhielt sich Herder ablehnend und bekämpfte in seiner „Metakritik“ die „Kritik der reinen Vernunft“ und in seiner „Kalligone“ die „Kritik der Urteilskraft“.

Dritte Periode.

Die neueste Philosophie seit Kant.

Vorbemerkungen.

1. Die Resultate, die die neuere Philosophie seit ihrer Begründung erzielt hatte, befriedigten keineswegs. Sie war in immer schärferer Trennung in Rationalismus und Empirismus auseinandergetreten und hatte beide bis zum unversöhnlichen Extrem getrieben. Durch diesen Zwiespalt wurde ein Anhänger des Rationalismus, auf den das Studium der empiristischen Schriften, besonders Humes, nicht ohne starken Eindruck geblieben war, dazu gedrängt, die philosophische Untersuchung gleichsam von vorn, in ihren ersten Voraussetzungen, zu beginnen. Es war Immanuel Kant. Er unterzog das menschliche Erkenntnisvermögen einer kritischen Untersuchung, um genau festzustellen, wie weit sich die menschliche Erkenntnis überhaupt erstrecke, was wir zu erkennen, und was wir nicht zu erkennen vermöchten. So begann die neueste Philosophie in Deutschland mit dem Kritizismus.

2. Der Kritizismus fand Anhänger und Gegner. Die bedeutendste philosophische Entwicklung, die sich an Kant anschloß, war der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel). Neben einzelnen abweichenden Philosophen verschiedener Richtung tritt dann als einflußreiche Strömung der Positivismus hervor. Doch auch er erlangt keine Alleinherrschaft. Vielmehr tauchen zahlreiche Systembildungen rasch nacheinander und nebeneinander auf: naturalistisch-materialistische und idealistisch-spiritualistische, endlich der Neu-Kantianismus und Neu-Idealismus und ein kritischer Realismus.

3. Ähnlich gestalteten sich die Dinge in den außerdeutschen Ländern. Wir sehen auch dort verschiedene philosophische Systeme auftreten, die sich gegenseitig den Rang streitig zu machen und die Geister an sich zu fesseln suchen. Da man aber größtenteils gleichfalls von einem falschen Standpunkt ausging, konnten auch hier keine befriedigenden Resultate erzielt werden.

Erster Abschnitt.

Immanuel Kant.

Literatur: Aus der unübersehbaren Fülle von Schriften zu Kants Philosophie seien außer den zit. allgem. Werken nur noch genannt: K. Fischer, Geschichte der neueren Philosophie. 4. u. 5. Bd. 5. Aufl. 1910 (früher 3. u. 4. Bd.). — O. Willmann, Geschichte des Idealismus. III. Bd. 2. Aufl. 1907. — K. Vorländer,

Kants Leben (126. Bd. der Philos. Bibl.) 1911. — O. Külpe, J. Kant (Samml. Aus Nat. u. Geisteswelt.) 3. Aufl. 1912. — A. Riehl, Der philos. Kritizismus. 2. Aufl. 1908. — H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung. 2. Aufl. 1885. — B. Bauch, J. Kant. 1917. — Ch. Sentroul, Kant und Aristoteles (Deutsch v. L. Heinrichs) 1911. — S. Aicher, Kants Begriff d. Erkenntnis verglichen mit dem des Aristoteles (6. Erg.-Heft zu d. Kantstudien). T. Pesch S. J., Die moderne Wissenschaft (1. Erg.-H. zu d. Stimmen aus M. Laach) 1876.

Vorbemerkungen.

1. Leben. — Immanuel Kant wurde geboren am 22. April 1724 als Sohn eines Sattlermeisters in Königsberg. Er besuchte daselbst das Collegium Fridericianum und die Universität, wo er besonders Mathematik, Naturwissenschaft und Philosophie studierte. Sodann bekleidete er etwa 10 Jahre lang Hauslehrerstellen in der Umgebung seiner Vaterstadt, bis er sich im Jahre 1755 an der dortigen Universität habilitierte. Nach 15 Jahren erst wurde er ordentlicher Professor der Logik und der Metaphysik. Im Alter von 75 Jahren mußte er sich wegen geschwächter Gesundheit pensionieren lassen. Er starb am 12. Februar 1804.

Kants ganzes Leben war streng geordnet, jede Stunde des Tages hatte ihre genaue Bestimmung. Dabei stellte Kant an das Leben keine großen Anforderungen, blieb unverheiratet und fand seine Haupterholung in der Unterhaltung mit seinen Freunden bei Tisch. Sein Studierzimmer war sozusagen seine Welt. In seinem ganzen Leben hat er sich niemals über sieben Meilen von Königsberg entfernt.

2. Kants philosophische Entwicklung[1]) läßt sich in zwei Perioden scheiden: Die erste, vorkritische, und die zweite, kritische. In der ersten steht Kant im allgemeinen auf dem Boden der Leibniz-Wolffschen Philosophie. Anfangs ist sein Interesse vielfach naturwissenschaftlichen Fragen zugewendet. In diese Zeit gehören die Schriften: Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte (1746), Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels (1755). Hier entwickelt Kant seine Theorie von der Entstehung des Sonnensystems aus einem kosmischen Urnebel. Die Massen sind darin ungleichmäßig verteilt; durch die Wirkung der Anziehungs- und Abstoßungskraft entstehen größere Massen und deren Rotationsbewegung. Durch Ablösung von Ringen und deren Auflösung in selbständige Körper entstehen die um die Sonne rotierenden Planeten; weitere Schriften dieser Periode sind: Kants Dissertation: Meditationum quarundam de igne succincta delineatio (1755), seine Habilitationsschrift: Principiorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio (1755). In den sechziger Jahren steht Kant unter der Einwirkung des englischen Empirismus,

1) H. Höffding, Die Kontinuität im phil. Entwicklungsgange Kants (im Archiv f. d. Gesch. d. Phil. VII.).

speziell des Hume'schen Skeptizismus. Die bedeutenderen Schriften dieser Zeit sind: Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (1763; hier fordert Kant unter Preisgabe der übrigen Beweise Gottes Dasein zum Verständnis der gesetzmäßigen Entwicklung der Welt), Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral (1764), Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik (1766). Im Jahre 1770 erschien zum Antritt seiner Professur die Dissertation: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. In ihr bahnt sich schon die kritische Betrachtung Kants an, besonders in Bezug auf Raum und Zeit.

Die zehn folgenden Jahre waren der allmählich sich gestaltenden neuen Philosophie Kants gewidmet. Als Frucht dieser langen Arbeit erschien im Jahre 1781 das grundlegende Werk des ganzen Kritizismus: Die Kritik der reinen Vernunft. (Die 2. etwas veränderte Auflage erschien 1787). Zur Erläuterung des Hauptwerkes schrieb Kant 1783: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Es folgen: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft (1786), Kritik der praktischen Vernunft (1788), Kritik der Urteilskraft (1790), Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793), Metaphysik der Sitten (1797), Anthropologie (1798); seine Logik wurde 1800 herausgegeben. Die wichtigsten unter diesen Schriften sind die drei „Kritiken".

Einleitung.

1. Das Problem. — Kant will in seinem Kritizismus über den Widerstreit zwischen Rationalismus und Empirismus, den er selbst erlebt hat, hinauskommen.

Der Rationalismus wollte aus reinen Begriffen eine Erkenntnis der Wirklichkeit herleiten, doch konnte er das Recht dazu nicht hinreichend begründen. Der Empirismus wollte alles Wissen aus der Erfahrung gewinnen; aber er konnte die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der Wissenschaft nicht dartun und führte so (in Hume) zum Skeptizismus.

Kant will in seiner Kritik jedem der beiden sein Recht vindizieren und untersuchen, ob und inwiefern allgemeingültige Erkenntnis von Gegenständen möglich sei.

Die erste Frage, ob allgemeingültige Erkenntnis möglich sei, scheint ihm durch die allgemein anerkannte, notwendige Geltung der Mathematik und der reinen Naturwissenschaft tatsächlich schon entschieden

zu sein, sodaß für diese beiden Wissenschaften nur noch die zweite Frage zu beantworten bleibt, wie sie möglich sind. Anders stehe es mit der Metaphysik, wo kein einheitlicher Fortschritt sich zeige, sondern steter Streit über das angeblich gewonnene Wissen es fraglich erscheinen lasse, ob sie überhaupt möglich sei. Diese Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik ist im Grunde das eigentliche Problem Kants. Mathematik und „reine" Naturwissenschaft geben ihm nur Gelegenheit, positiv die Bedingungen wirklicher Wissenschaft festzustellen, deren Nichtgegebensein sich für die Metaphysik herausstellt, sodaß diese als Wissenschaft fallen muß.

2. Die Methode, die Kant hierbei anwendet, nennt er selbst die transzendentale. Sie sucht die logischen Bedingungen auf, unter denen allgemeingültiges Wissen möglich ist.

Als Kennzeichen wissenschaftlicher Erkenntnis gelten Kant vor allem die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit.

3. Analytische und synthetische Urteile. — Nun tritt all unser Erkennen in Urteilen auf. Kant unterscheidet zwei Gruppen von Urteilen:

a) apriorische und aposteriorische Urteile. Erstere stammen aus der Vernunft unabhängig von der Erfahrung und haben den Charakter der Allgemeinheit und Notwendigkeit. Letztere dagegen stammen aus der Erfahrung und haben den Charakter der Partikularität und Zufälligkeit.

b) analytische und synthetische Urteile. In den analytischen Urteilen ist der Prädikatsbegriff durch Analyse des Subjektsbegriffes selbst gewonnen, z. B. alle Körper sind ausgedehnt; in den synthetischen liegt das Prädikat nicht in dem Subjektsbegriffe, es wird dem Subjekte auf einen anderen Grund hin beigelegt. Die analytischen Urteile sind bloße Erläuterungsurteile, die synthetischen sind Erweiterungsurteile, die etwas Neues, über den bloßen Subjektsbegriff Hinausgehendes, enthalten.

Die analytischen Urteile stützen sich einfach auf den Satz vom Widerspruch und sind insgesamt notwendig und allgemeingültig, sind also zugleich apriorische Urteile; aber sie erweitern unsere Erkenntnis nicht. Empirische oder Erfahrungsurteile erweitern zwar unsere Erkenntnis, aber sie sind nicht allgemeingültig und notwendig. Wissenschaft aber verlangt Urteile, die notwendig und allgemeingültig sind und zugleich unsere Erkenntnis erweitern. Wissenschaftliche Urteile müßten also synthetisch und a priori sein. Daher läßt sich das ganze Problem Kants auch in die Form kleiden: „Wie sind synthetische Sätze a priori möglich?"

Alle Wissenschaften stellen tatsächlich solche allgemeingültigen Erweiterungsurteile auf. So sind nach Kant die mathematischen Urteile z. B. $7 + 5 = 12$, die gerade Linie ist die kürzeste zwischen zwei Punkten, synthetisch, das Prädikat läßt sich nicht durch bloße Zergliederung aus dem Subjekt gewinnen; und dennoch sind sie nach allgemeiner Überzeugung von notwendiger Geltung. Da solche Notwendigkeit nicht a posteriori, durch Erfahrung, gewonnen werden kann, sind es also synthetische Urteile a priori. Da sie sich aber als synthetische Urteile für ihre Geltung nicht einfach auf den Satz vom Widerspruch berufen können, fragt es sich: wieso sind sie möglich? Das Gleiche gilt nach Kant von den Urteilen der reinen Naturwissenschaft: „daß die Substanz bleibt und beharrt, daß alles, was geschieht, jederzeit durch eine Ursache nach beständigen Gesetzen vorher bestimmt sei" usw. Auch die Metaphysik stellt allgemein gültige synthetische Urteile auf.

Solche synthetische Urteile a priori wollen Allgemeingültiges von Gegenständen aussagen, obwohl sie nicht von denselben hergeleitet sind. Da ihre allgemeine Geltung a priori aus der Vernunft entspringt, fragt es sich, wieso die Vernunft über die von ihr verschiedenen Gegenstände allgemeingültige Urteile aufstellen kann. In seiner „Kritik der reinen Vernunft" gibt Kant die Antwort auf diese Frage für die Mathematik, für die Naturwissenschaft, für die Metaphysik.

I. Die Kritik der reinen Vernunft.

a. Die Möglichkeit der Mathematik.

Die Mathematik hat es mit anschaulichen Größen zu tun. Darum untersucht Kant, welche apriorischen Elemente sich in unseren Anschauungen finden, auf die sich der apriorische, allgemeingültige Charakter der Mathematik zurückführen ließe.

Wenn wir von der Vorstellung eines Körpers alles, was der Verstand davon denkt (Substanz, Kraft, Teilbarkeit usw.), weglassen, ebenso alles, was zur Empfindung gehört (die Materie der Erscheinung: Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe usw.), dann bleibt aus der empirischen Anschauung noch die Ausdehnung und Gestalt übrig. Sie gehen darum nach Kant nicht auf Empfindung zurück: „Da das, worinnen sich die Empfindungen allein ordnen und in gewisse Form gestellt werden können, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung nur a posteriori gegeben, die Form derselben aber muß zu ihnen insgesamt im Gemüte a priori bereitliegen." Diese Apriorität des Raumes zeigt sich darin,

daß die Vorstellung des Raumes jeder Beziehung von Gegenständen als außer mir oder nebeneinander schon vorausgehen muß, also nicht von ihnen abstrahiert sein kann; sie ermöglicht erst äußere Erfahrung; man kann ferner wohl alle Gegenstände wegdenken, nie aber den Raum selbst. In diesen räumlichen Verhältnissen wird das Mannigfaltige der Erscheinung geordnet angeschaut, sie sind die Form der Erscheinung. Der Raum ist also weder ein Ding noch eine Eigenschaft von Dingen an sich; er ist „nichts anderes, als nur die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne d. i. die subjektive Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äußere Anschauung möglich ist." Nur vom Standpunkte des Menschen aus kann man von Raum und ausgedehnten Wesen reden. Der Raum hat transzendentale Idealität, d. h. er ist nichts an den Dingen selbst; er hat aber empirische Realität, objektive Gültigkeit hinsichtlich aller unsrer möglichen Erfahrung.

Ähnlich erörtert Kant den Begriff der Zeit. Auch sie ist kein Ding oder etwas an den Dingen. Sie ist „nichts anderes, als die Form des inneren Sinnes". Wie der Raum die formale Bedingung a priori für die äußeren Erscheinungen ist, so ist die Zeit „die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt," d. h. alle Erscheinungen „sind in der Zeit und stehen notwendigerweise in Verhältnissen der Zeit". Auch sie ist „nur von objektiver Gültigkeit in Ansehung der Erscheinungen", „aber sie ist nicht mehr objektiv, wenn man von der Sinnlichkeit unserer Anschauung . . . abstrahiert und von Dingen überhaupt redet". Sie „ist also lediglich subjektive Bedingung unserer (menschlichen) Anschauung".

Der Stoff aller unserer Erkenntnisgegenstände besteht aus Empfindungen, die durch die apriorischen Formen des Raumes und der Zeit bestimmt oder geordnet sind. Diese apriorischen Formen, die im Gegensatz zu den Empfindungen ein sich stets gleichbleibender Faktor in aller anschaulichen Erkenntnis sind, lassen sich allgemeingültig bestimmen, und damit wird unsere ganze Erscheinungswelt nach ihrer formellen Seite allgemeingültig erkennbar. In Raum und Zeit wird also nicht ein „Ding an sich", das jenseits und unabhängig von unserem Bewußtsein existiert, erkannt, sondern nur die Form unseres Anschauens, aber eine notwendige, stets gleiche Form, die reine Form der Anschauung, ohne die Anschauung überhaupt nicht möglich ist. So wird es also verständlich, wie allgemeingültige, wissenschaftliche Urteile, synthetische Urteile a priori, von unserer Anschauungswelt möglich sind: Mathematische Urteile, die sich nicht aus Begriffen, sondern durch Konstruktion für die reine Anschauung beweisen lassen, gelten notwendig und allgemein auch von

den Gegenständen unserer Erfahrung, weil diese Gegenstände selbst nach ihrer formellen Seite notwendig bestimmt sind durch die reine Anschauung von Raum und Zeit.

b. Die Möglichkeit der reinen Naturwissenschaft.

1. Die zwei Erkenntnisquellen. — Die zweite Erkenntnisquelle (neben der Sinnlichkeit) ist der Verstand. „Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben und ohne Verstand keiner gedacht werden.“ „Der Verstand vermag nichts anzuschauen, und die Sinne vermögen nichts zu denken. Nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen.“

2. Die apriorischen Verstandesbegriffe. — Auch beim Verstande sucht Kant das Apriorische festzustellen. Denn nur so kann allgemeingültige Erkenntnis der gedachten Gegenstände möglich sein. Auch hier unterscheidet er Stoff und Form. Den Stoff bieten die Anschauungen, die Form des gedachten Gegenstandes bietet der Verstand in seinen Begriffen.

Eine Analyse der Gegenstände unserer Erfahrung zeigt uns leicht, daß in ihnen außer der Wahrnehmung, d. h. außer dem, was Empfindung und die sinnlichen Anschauungsformen bieten, noch weitere Bestimmungen enthalten sind. So z. B., wenn wir etwas als eine Substanz, als Ursache usw. bezeichnen. Substanz oder Ursache sind kein Empfindungsinhalt und keine räumlich-zeitliche Anschauung. Es bleibt nur übrig, daß wir sie als die bestimmende Form denken, die unser Verstand den in Raum und Zeit geordneten Empfindungsinhalten gibt, also als die von den Empfindungselementen freien oder apriorischen Verstandesbegriffe. Unsere gedachten Gegenstände sind also begriffene Anschauungen oder durch Begriffe bestimmte, geordnete Anschauungen.

Die Zahl und Art dieser reinen Begriffe und Kategorien des Verstandes glaubt Kant nach einem einheitlichen Prinzip, nämlich nach der logischen Klassifikation der Urteile, feststellen zu können. Das Denken, sagt er, die Funktion des Verstandes, ist urteilen, ist verknüpfen von Vorstellungen. Die Denkformen sind also Verknüpfungsweisen. Die verschiedenen Arten zu verknüpfen, die Kategorien, werden also notwendig in den verschiedenen Urteilsarten gegeben sein. Als solche stellt Kant zwölf auf, je drei in den vier Gruppen der Urteilseinteilung:

I. Quantität: Einzelne, besondere, allgemeine Urteile.
II. Qualität: Bejahende, verneinende, unendliche Urteile.
III. Relation: Kategorische, hypothetische, disjunktive Urteile.
IV. Modalität: Problematische, assertorische, apodiktische Urteile.

Diesen entsprechen zwölf reine Verstandesbegriffe oder Kategorien: 1. nach der Quantität: Einheit, Vielheit, All-

heit; 2. nach der Qualität: Realität, Negation, Limitation; 3. nach der Relation: Inhärenz und Subsistenz (Substantia et accidens), Kausalität und Dependenz (Ursache und Wirkung), Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen Handelnden und Leidenden); 4. nach der Modalität: Möglichkeit und Unmöglichkeit, Dasein und Nichtsein, Notwendigkeit und Zufälligkeit.

3. Die „transzendentale Deduktion" der Kategorien. — Diese apriorischen Denkformen oder Verknüpfungsweisen sind zugleich Bedingungen für die Möglichkeit der Erkenntnis. Darin liegt ihre objektive Bedeutung, ihre Geltung von Gegenständen. Wie ist das möglich, daß reine Begriffe a priori von Gegenständen gelten, daß „subjektive Bedingungen" des Denkens objektive Gültigkeit haben? Welche notwendige Beziehung besteht zwischen unseren apriorischen Begriffen und den Gegenständen unserer Erkenntnis? „Es sind nur zwei Fälle möglich, unter denen synthetische Vorstellung und ihre Gegenstände zusammentreffen": „entweder, wenn der Gegenstand die Vorstellung, oder diese den Gegenstand allein möglich macht." Im ersten Fall hätten wir nur eine empirische Beziehung; bei apriorischen Begriffen ist also die zweite Beziehung erfordert, wenn sie von Gegenständen notwendig gelten sollen: es müssen die Begriffe die Gegenstände erst möglich machen, müssen Bedingungen für die Gegenstände selbst sein. „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten," hat damit aber nichts erreicht. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten. Wenn die Begriffe so die Gegenstände selbst mitkonstituieren, dann ist klar, daß sie von den Gegenständen notwendig gelten. Die Vorstellung ist aber für den Gegenstand unserer Erkenntnis a priori bestimmend, „wenn durch sie allein es möglich ist, etwas als einen Gegenstand zu erkennen". Wenn es also apriorische Begriffe gibt, ohne die es nicht möglich ist, einen Gegenstand überhaupt zu erkennen, dann muß alle Erkenntnis diesen Begriffen gemäß beschaffen sein, weil „durch sie allein Erfahrung (der Form des Denkens nach) möglich" ist. „Denn alsdann beziehen sie sich notwendigerweise und a priori auf Gegenstände der Erfahrung, weil nur vermittelst ihrer überhaupt irgend ein Gegenstand der Erfahrung gedacht werden kann." Also die Gegenstände müssen sich nach unseren Begriffen richten. Sind die Kategorien tatsächlich solche notwendigen formalen Bedingungen der Möglichkeit jeder Erfahrung, sodaß also alle Erfahrung und damit alle Gegenstände der Erfahrung nach der formalen Seite ihnen entsprechen müssen? Dann würden die apriorischen Begriffe auch

von der Erfahrung und ihren Gegenständen notwendig gelten und daher notwendige Urteile von den Gegenständen möglich machen. Tatsächlich ist es so.

In einem gedachten Gegenstand oder Objekt sehen wir das Mannigfaltige der Anschauung zu einer Einheit, eben dem einheitlichen Gegenstand, verbunden. Diese Vereinigung (Synthesis) des uns gegebenen Mannigfaltigen ist nur möglich durch eine synthetische Handlung unseres Verstandes. Seine Verknüpfungsweisen aber sind die Kategorien.

Somit schaffen die Kategorien unseres Verstandes erst die Gegenstände der Erfahrung. Darum gelten sie natürlich auch von ihnen, da die Gegenstände Synthesen aus empirischen Anschauungen und reinen Verstandesbegriffen darstellen. Da nun die reinen Verstandesbegriffe die Verknüpfungsweisen jedes menschlichen Verstandes sind, so kann sich auf sie eine vom Einzelbewußtsein unabhängige, allgemeingültige Wissenschaft von Gegenständen gründen. Also ist tatsächlich allgemeingültige Wissenschaft von Gegenständen der Erfahrung, von Erscheinungen, möglich! — Sie ist aber auch beschränkt auf die Gegenstände der Erfahrung. Denn nur Anschauungen bieten ja den mannigfaltigen Stoff für die Synthese, welche die Gegenstände unserer Erkenntnis darstellen; Anschauungen aber sind uns nur in der Erfahrung geboten und zwar nur sinnliche Anschauungen; darum haben wir auch nur Erkenntnis von Gegenständen der sinnlichen Anschauung. Im letzten Grunde beruht die Möglichkeit dieser Verknüpfung des Mannigfaltigen zur Einheit, seine „Apperzeption", auf der ursprünglichen Einheit, die den Verknüpfungsweisen zugrunde liegt, der Bewußtseinseinheit, deren Ausdruck und Betätigung die verknüpfenden Kategorien sind. Kant nennt sie darum die „transzendentale Einheit des Selbstbewußtseins" oder „ursprüngliche Einheit der Apperzeption". Nur in dieser den Kategorien und Anschauungen zu Grunde liegenden Einheit des Bewußtseins läßt sich die Verknüpfung des Mannigfaltigen zur Einheit und damit Erfahrung und Erkenntnis verstehen. So ist die Natur nichts anderes, als das von uns durch unsere reinen Verstandesbegriffe einheitlich und gesetzmäßig verknüpfte Mannigfaltige unserer Anschauungen.

4. Der Schematismus der Kategorien. — Wie, nach welchen Gesichtspunkten werden nun die reinen Verstandesbegriffe auf Anschauungen angewendet. Die Zeit soll die Vermittlerin sein. Sie ist die Anschauungsform, in der alle Erfahrung, die innere und die äußere, vorliegt, und besitzt zugleich Apriorität wie die Kategorien. Die Anwendung der Kategorien auf die Zeitanschauung bildet den „Schematismus des reinen Verstandes". So ist das Schema der Substanz: das Beharrliche in der Zeit, das Schema der Kausalität:

die zeitliche Folge des Mannigfaltigen nach einer Regel, das Schema der Wirklichkeit: das Dasein in einer bestimmten Zeit, das Schema der Notwendigkeit: das Dasein zu aller Zeit usw.

5. Die Grundsätze des reinen Verstandes. — Auf Grund dieses Schematismus werden verschiedene Urteile a priori von Gegenständen unserer Erfahrung überhaupt gebildet, „synthetische Grundsätze des reinen Verstandes von der Erfahrung überhaupt“. Sie machen die „reine Naturwissenschaft“ aus. Nach der Kategorientafel sollen es vier Arten sein, die wieder in zwei Klassen zerfallen, mathematische und dynamische Grundsätze: Axiome der Anschauung, Antizipationen der Wahrnehmung, Analogien der Erfahrung, Postulate des empirischen Denkens überhaupt. Das „Prinzip der Axiome der Anschauung“ lautet: „Alle Anschauungen sind extensive Größen“, das der Antizipationen der Wahrnehmung: „In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe d. i. einen Grad“; das Prinzip der Analogien der Erfahrung lautet: „Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich.“ Dazu gehören die drei besonderen Grundsätze: „Der Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz ihrem Quantum nach“: „Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.“ Ohne den Substanzbegriff blieben alle Veränderungen für uns unerklärlich. „Der Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität“: erst durch den Gedanken der kausalen Verknüpfung kommt ein notwendiges, objektives Verhältnis in die Folge unserer Vorstellungen, erst dadurch wird wissenschaftliche Erfahrung möglich. „Der Grundsatz des Zugleichseins nach dem Gesetze der Wechselwirkung“: „Alle Substanzen, sofern sie im Raum als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung.“ Die „Postulate des empirischen Denkens sind entsprechend den Kategorien der Modalität“: 1. „Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und dem Begriffe nach) übereinkommt, ist möglich“; es ist also zur empirischen Möglichkeit nicht bloß logische Widerspruchslosigkeit erfordert, sondern auch Übereinstimmung mit den formalen Bedingungen der Erfahrung, Anschauung und Kategorien. 2. „Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung nach) zusammenhängt, ist wirklich.“ 3. „Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existiert) notwendig.“

Nach diesen Grundsätzen oder Gesetzen wird durch Sinnlichkeit und Verstand unsere Erscheinungswelt. die „Natur“, gestaltet. Darum kann Kant in diesem Sinne sagen: wir schreiben der Natur die

Gesetze vor. Umgekehrt gelten also von dieser unserer subjektiven Welt, unserer Erfahrungswelt, die genannten Grundsätze mit Notwendigkeit.

Damit glaubt Kant die Bedingungen der Möglichkeit von Naturwissenschaft und Mathematik nachgewiesen zu haben.

c. Die Unmöglichkeit der Metaphysik.

Im Gegensatz zur Mathematik und reinen Naturwissenschaft ist Metaphysik als Wissenschaft von Dingen an sich unmöglich, da sich Erkenntnis von Gegenständen nur unter der Bedingung erweisen ließ, daß es sich um anschauliche, durch unsere apriorischen Formen (also subjektiv) bestimmte Objekte handelt; Metaphysik wäre nur möglich durch intellektuelle Anschauung von Gegenständen, die uns aber abgeht.

Das „Ding an sich". — Dennoch nimmt Kant solche übersinnlichen Dinge an sich jenseits unseres Bewußtseins an als das, was die Empfindungen in uns veranlaßt. Wir haben allerdings keine weitere Erkenntnis von diesen Dingen an sich. Es ist ein Grenzbegriff, den wir denken müssen als das uns Affizierende, von dem wir aber weiter nichts wissen.

Die Ideen der Vernunft. — Wie kommen wir denn aber zu Begriffen von Übersinnlichem? Aus der Erfahrung, die nur sinnlich Anschauliches enthält, können sie nicht geschöpft sein, sie müssen also a priori unserer Vernunft entstammen. Die transzendentale Einheit unseres Bewußtseins überhaupt drängt dazu, alle Mannigfaltigkeit zu absoluter, geschlossener und darum unbedingter Einheit zusammenzufassen, drängt uns, von Bedingung zu Bedingung fortschreitend die Totalität der Bedingungen zu suchen; so fassen wir das ganze innere Bewußtseinsleben zusammen im Begriffe der Seele, die äußere Erfahrung im Begriffe der Welt und die Bedingung aller Erfahrung im Begriffe Gottes, des Absoluten einfachhin. Diese apriorischen Begriffe der „Vernunft" (im engeren Sinne), die Ideen der reinen Vernunft, können nicht wie die Verstandesbegriffe oder Kategorien auf Gegenstände der Erfahrung bezogen werden. Dennoch erwecken sie den „unvermeidlichen", „transzendentalen" Schein, als ob wir durch sie Gegenstände erkennen könnten. Das ist aber unmöglich aus den früher angeführten Gründen, aus denen hervorgeht, daß Gegenstände, die unserem Bewußtsein ganz transzendent sind (Dinge an sich), nie mit Sicherheit in ihrer Eigenart erkannt werden können; diese Ideen konstituieren aber auch nicht selbst, etwa durch Verknüpfung von Erscheinungen, ihre Gegenstände wie die Kategorien. Sie bleiben also nach Kant bloße Ideen, die nur regulative Bedeutung haben, insofern sie uns die Aufgabe stellen, zu allem Be-

dingten unserer Erfahrung stets die Bedingungen zu suchen bis zur Gesamtheit aller Bedingungen, dem Absoluten, dem Unbedingten.

In Kraft der psychologischen Idee ist unser Denken dazu bestimmt, alle Erscheinungen unseres Inneren an dem Leitfaden der inneren Erfahrung so zu verknüpfen, als ob ihnen eine einfache Substanz zu Grunde läge, von der sie getragen würden. In Kraft der kosmologischen Idee müssen wir die Welt als eine absolute, in sich geschlossene Totalität betrachten und daher die Bedingungen der Erscheinungen in der Weise verfolgen, als ob sie an sich unendlich, ohne erstes und oberstes Glied wären. In Kraft der theologischen Idee endlich müssen wir die gesamte Sinnenwelt, den Inbegriff aller Erscheinungen so denken, als ob darüber ein allervollkommenstes, unbedingtes Wesen stände, das nach dem schöpferischen Urbild seiner Vernunft das Universum geschaffen und zweckmäßig eingerichtet hätte. In allen drei Fällen aber läßt sich tatsächlich das Absolute nie als objektiver Gegenstand erweisen und erkennen.

Also ist Metaphysik, die das Unbedingte erkennen will, als Wissenschaft von Dingen an sich unmöglich; möglich ist nur eine „Metaphysik als Naturanlage", d. h. eine Erklärung über den Ursprung unserer Ideen von Unbedingtem und ihres transzendentalen Scheines.

Im einzelnen weist hier Kant die rationale Psychologie ab, indem er die Beweise für eine Seelensubstanz als Fehlschlüsse, als „Paralogismen der reinen Vernunft", darzutun sucht; sodann die angeblichen Erkenntnisse der rationalen Kosmologie aus der Voraussetzung der Welt als eines in der Erfahrung gegebenen Ganzen als „Antinomien der reinen Vernunft", und schließlich die Gottesbeweise der rationalen Theologie.

a. Kritik der rationalen Psychologie. — Kant geht davon aus, daß die rationale Psychologie nichts Empirisches aus dem Seelenleben heranziehen dürfe, weil sie sonst eine empirische Psychologie wäre und höchstens etwas von den Erscheinungen des Seelenlebens erklären könnte, niemals aber imstande sei, „solche Eigenschaften, die gar nicht zur möglichen Erfahrung gehören (als die des Einfachen) zu eröffnen, noch von denkenden Wesen überhaupt etwas, das ihre Natur betrifft, apodiktisch zu lehren". Sie müsse von dem einfachen „Ich denke" ausgehen und nur auf Grund dieses allgemeinsten psychischen Grunddatums des Bewußtseins alles weitere erschließen. Das tue sie tatsächlich und wolle daraus folgern, daß die Seele substanziell, einfach, einheitlich und in Relation zum Körper sei; daraus folge dann Immaterialität, Persönlichkeit, Unsterblichkeit. In der Kritik des ersten Fehlschlusses, der die Substanzialität der Seele beweisen will, hebt

Kant hervor, hier werde das beständige logische Subjekt des Denkens für die Erkenntnis des realen Subjekts ausgegeben, dem die Gedanken inhärieren, von dem wir aber nicht die mindeste Erkenntnis haben könnten. Wenn es möglich sein sollte, eine reine Vernunfterkenntnis von der Natur eines denkenden Wesens überhaupt zustande zu bringen, müßte dieses Ich „eine Anschauung sein, welche, da sie beim Denken überhaupt (vor aller Erfahrung) vorausgesetzt würde, als Anschauung a priori synthetische Sätze lieferte". „Allein dieses Ich ist so wenig Anschauung, als Begriff von irgend einem Gegenstande, sondern die bloße Form des Bewußtseins" überhaupt. Diese Unmöglichkeit, das Wesen des Ich (der Seele) zu bestimmen, schließt aber auch die Haltlosigkeit von Angriffen gegen bestimmte Eigenschaften derselben ein, die wir auf andere (praktische) Gründe hin hoffen dürfen.

b. Kritik der rationalen Kosmologie. — Gegenüber der rationalen Kosmologie stellt Kant vier Antinomien der Vernunft auf. Er glaubt für die zeitliche und räumliche Begrenzung und das Gegenteil, zeitliche und räumliche Unendlichkeit, gleich stringente Beweise vorbringen zu können. Ebenso für die Gegensätze: die Welt ist einfach — die Welt ist zusammengesetzt; es gibt Freiheit in der Welt — es gibt nur notwendige Naturgesetzlichkeit; es gibt ein schlechthin notwendiges Wesen in der Welt — es ist alles zufällig.

Auf die beiden ersten Antinomien antwortet Kant mit dem Hinweis auf die Idealität von Raum und Zeit; die Welt als Totalität ist nicht Gegenstand unserer Erfahrung, sondern nur regulative Idee. Die Antinomie von Freiheit und Naturgesetzlichkeit läßt sich so aufheben: Naturgesetzlichkeit gilt nur im Reiche unserer Erfahrung; dieselben Handlungen, die als Erscheinungen in unserer subjektiven Erfahrungswelt als notwendige Folgen aufgefaßt werden müssen, können an sich frei sein; an sich stehen sie ja nicht in einem zeitlichen Verhältnis (da Zeit nur Anschauung ist), also auch nicht in dem einer notwendigen Aufeinanderfolge nach einer Regel (Kausalität).

c. Kritik der rationalen Theologie. — Hier weist Kant die spekulativen Beweise für das Dasein Gottes ab: den ontologischen als einen unberechtigten Schluß von dem bloßen Begriff auf wirkliche Existenz; den kosmologischen, der von der Welt auf Gott als ihre Ursache schließt, weil er in den ontologischen Beweis münde, weil ferner das Kausalitätsgesetz nur innerhalb der Sinnenwelt Bedeutung habe, und weil wir schließlich kein einziges Wesen an sich als absolut notwendig denken müßten, also die Notwendigkeit Gottes keines Begriffes fähig sei.

Das Ideal des höchsten Wesens ist daher nach Kant nur „ein regulatives Prinzip der Vernunft, alle Verbindung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus einer allgenugsamen notwendigen Ursache

entspränge, um darauf die Regel einer systematischen und nach allgemeinen Gesetzen notwendigen Einheit in der Erklärung derselben zu gründen, und ist nicht eine Behauptung einer an sich notwendigen Existenz". — Der teleologische (physikotheologische) Beweis, der „verdient jederzeit mit Achtung genannt zu werden", führt höchstens zu einem Weltbaumeister, nicht zu einem Weltschöpfer. Wollte man weiter gehen, käme man wieder zu dem kosmologischen bezw. ontologischen Beweise. —

Kurze Zusammenfassung des Erkenntnisprozesses und seiner Resultate: a) Wenn durch irgend ein sinnliches Objekt unser Empfindungsvermögen angeregt wird, bringen wir die Empfindung durch das Anschauungsvermögen unter die ihm immanenten Formen von Raum und Zeit und gelangen so zur Anschauung.

b) An die also gewonnenen Anschauungen tritt der Verstand heran, wendet im Urteil die ihm immanenten Kategorien nach dem Schema der Zeitanschauung auf erstere an und faßt dadurch die mannigfaltigen Anschauungen in der Einheit des Begriffes zusammen.

c) Die Begriffe bilden schließlich den Gegenstand der Vernunfttätigkeit. Diese geht ihrerseits wiederum darauf aus, die verschiedenen Begriffe nach der Norm der ihr immanenten Ideen zu einer höheren Einheit zusammenzuordnen — Vernunfteinheit, im Gegensatz zur Verstandeseinheit.

Daraus ergibt sich aber ein dreifaches Resultat:

a) Unsere Erkenntnis ist ausschließlich auf das Erfahrungsmäßige, auf die Erscheinung beschränkt. Was die Dinge, die uns erscheinen, an sich seien, ist uns gänzlich unbekannt. Denn der Begriff hat zum Inhalt nicht das Wesen der Dinge, sondern steht nur zu unseren Anschauungen in Beziehung. Daß es „Dinge an sich" gebe, ist allerdings nicht zu leugnen; sie könnten ja sonst keine Anregung auf unser Empfindungsvermögen ausüben; aber was sie seien, können wir nicht erkennen. Nur das Phänomenon, nicht das Noumenon ist uns zugänglich.

b) Noch viel weniger vermögen wir etwas rein Transzendentes zu erkennen. Eine Erkenntnis der Seele, Gottes, der Welteinheit ist unsrer theoretischen Vernunft ganz unmöglich. Es kann sein, daß es eine Seele, einen Gott usw. gibt; aber wir können davon nichts Bestimmtes wissen. Denn die Ideen Gottes, der Seele, der Welteinheit beziehen sich nicht auf ein objektives Sein, sondern nur auf den Verstand mit seinen Begriffen und sind nur subjektive, regulative Prinzipien für den Vernunftgebrauch.

c) Das Resultat ist somit dieses: Für den Menschen ist bloß eine Erkenntnis der Natur und dieser bloß nach ihrer Erscheinung möglich. Weiter reicht unsere Erkenntnis nicht; eine Metaphysik ist unmöglich. —

Zur Beurteilung: 1. Kant hat das erkenntnistheoretische Problem so entschieden gestellt und eine so ausführlich begründete eigenartige Lösung desselben gegeben, daß alle zukünftige Philosophie sich mit derselben wird auseinandersetzen müssen, obwohl die Lösung unbefriedigend und ihre Begründung nicht stichhaltig ist.

2. Raum und Zeit sind allerdings keine Dinge an sich und auch keine Eigenschaften der Dinge selbst. Aber in der objektiven Ausdehnung und dem objektiven Nacheinander von Ereignissen liegt der sachliche Grund, der uns Raum- und Zeitanschauung und -begriff bilden läßt. Auf diese Weise gelangt das Kind durch die Wahrnehmung des Nebeneinander und Nacheinander der Dinge zur Vorstellung von

Raum und Zeit. Um die Ausdehnung der Körper wahrzunehmen, brauchen wir also nicht vorher schon den Begriff oder die Anschauung der Ausdehnung, so wenig wie den Begriff der Farbe, um ein Rot zu sehen; nur eine subjektive Anlage zur Wahrnehmung ist notwendige Voraussetzung. Den möglichen Raum und die mögliche Zeit (Raum und Zeit ohne realen Inhalt) kann ich allerdings nicht wegdenken, nachdem ich auf Grund von Ausdehnung und Nacheinander die Möglichkeit der Ausdehnung und des Nacheinander und damit Raum und Zeit als Fassungsmöglichkeit für beide erkannt habe; diese bleibt, auch wenn keine Dinge da wären. Raum und Zeit sollen die Empfindungen „ordnen". Kant hat keinen Anhaltspunkt angegeben, nach dem diese allgemeinen subjektiven Formen auf die einzelnen Empfindungen angewendet werden sollen. Die Empfindungen selbst sollen keine Bestimmung dafür enthalten. Wie sollen also die einzelnen Raumgebilde unsrer Wahrnehmungen zustande kommen?

Die Möglichkeit der Geometrie ist nicht abhängig von der Apriorität des Raumes. Woher auch unsre Raumanschauung stammt, von den Objekten oder aus dem Subjekt oder von beiden, in jedem Falle muß sie in ihren Beweisen notwendige Zusammenhänge der Raumanschauungen aufzeigen, für die sie gelten will. Ihre Anwendung auf die Erfahrung und deren Gegenstände ist damit noch nicht bewiesen; diese muß und kann aber empirisch festgestellt werden, wenn unser Erfahrungsraum als übereinstimmend mit dem unserer Geometrie erkannt wird.

3. a. Die „Ableitung" der Kategorien aus den Urteilsformen der Logik ist gar keine wirkliche Ableitung, da in der kantischen Auffassung beide dieselben Verstandesformen nur unter anderem Gesichtspunkte sind; die Urteilsformen aber hat Kant nicht aus einem Prinzip deduziert, sondern (mit teilweiser Modifikation) der alten Logik entnommen. Tatsächlich wird die kantische Kategorientafel oder ihre Ableitung selbst von seinen Anhängern abgelehnt.

b. Falsch ist, daß die allgemeinen Begriffe entweder angeboren oder rein subjektive Funktionen des Verstandes sein müßten. Sie können auch gewonnen sein durch die Tätigkeit des Verstandes, welcher den Erfahrungsstoff bearbeitet.

c. Die Wissenschaft ist nicht an Kants synthetische Urteile a priori gebunden. Sie wären freilich nur um der Ordnung einer subjektiven Welt und ihrer Erkenntnis willen aufgestellte Grundsätze oder Axiome, deren Geltung an sich nicht zu begründen wäre. K. hat den Begriff der analytischen Urteile mit Unrecht beschränkt auf solche, deren Prädikatsbegriff im Subjektsbegriff enthalten ist. Nicht hierin besteht der grundlegende Unterschied des analytischen vom synthetischen Urteil, sondern darin, daß beim analytischen Urteil die aufgestellte Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat sich als notwendig aus der Vergleichung der Begriffe selbst erkennen läßt. Eine solche Erkenntnis ist aber auch möglich, wenn der eine Begriff den anderen nicht enthält. So enthält der Begriff $7 + 5$ nicht den Begriff 12, aber bei Vergleichung derselben erkenne ich ihre notwendige Gleichsetzung, weil beide, obwohl jeder eine andere Synthese von 12 Einheiten ist, doch eben darin übereinstimmen, daß sie Synthesen dieser gleichen 12 Einheiten sind. Der wissenschaftliche Fortschritt solcher Erkenntnisse liegt darin, daß hier der Analyse eine Synthese vorausgeht, nämlich die Inbeziehungsetzung der zwei Begriffe selbst.[1])

d. Die Annahme von „Dingen an sich" ist für Kant widerspruchsvoll, da er sie nur mit Hilfe des Kausalitätsgesetzes begründen kann; dieses aber ist nach K. als subjektives Axiom nur für die Erscheinungswelt gültig.

e. Das Kausalitätsgesetz, das Kant für ein synthetisches Urteil a priori hält, ist tatsächlich ein denknotwendiges analytisches Urteil, insofern wir bei der In-

1) Vgl. J. Geyser, Grundlagen der Logik u. Erkenntnislehre. Münster i. W. 1909. 203 ff.

beziehungsetzung der beiden Begriffe „Geschehen" (oder auch „kontingentes Sein") und „Ursache" gestützt auf den Satz vom hinreichenden Grunde die Notwendigkeit der Aussage: „Jedes Geschehen setzt eine Ursache voraus" erkennen. Ein ursachloses Geschehen ist für uns unbegreiflich, undenkbar. Darum ist dieses Prinzip auch anwendbar auf jedes Geschehen in der Welt der Dinge selbst, weil jedes Geschehen denknotwendig dem hier gebrauchten allgemeinsten Begriff des Geschehens entspricht und also auch denknotwendig die in notwendiger Relation damit stehende Ursache fordert.

f. Unter Anwendung dieses Gesetzes kann unser Denken tatsächlich über die subjektive Erscheinungswelt hinausgehen, nicht auf Grund bloßer apriorischer Begriffe, wie der Rationalismus wollte, sondern gestützt auf die Erscheinungen. Denn die Erscheinungen tragen sowohl von seiten des Subjekts wie des Objekts Eigenschaften an sich, durch deren kausale Rückverfolgung es möglich wird, Bestimmungen des Subjekts und des Objekts selbst zu finden. So stellt die Naturwissenschaft durch die kausale Induktion allgemeingültige Erkenntnisse fest, indem sie einzelne Zusammenhänge als kausal verknüpft erweist. Wäre es anders, würden die Erscheinungen nicht Bestimmungen der Dinge selbst an sich tragen, dann müßten, da alle Bestimmung und Ordnung vom Subjekt ausginge, auch die speziellen Naturgesetze sich a priori finden lassen, was Kant selbst ablehnt. Tatsächlich bezieht auch die gesamte Naturwissenschaft ihre Feststellungen nicht bloß auf subjektive Erscheinungen und ihre Beziehungen zueinander, sondern auf von uns unabhängig existierende Dinge und deren Beziehungen.

4. Die Kritik Kants an der rationalen Psychologie wäre berechtigt, wenn diese wirklich aus dem bloßen „Ich denke", aus dem Bewußtsein überhaupt alle ihre Folgerungen ableiten wollte oder müßte. K. behauptet, sie müsse es, wenn sie nicht bloß empirische Behauptungen aufstellen wolle, die keine allgemeine Gültigkeit und Notwendigkeit besäßen. Die rationale Psychologie stützt ihre Schlüsse auf die empirisch gegebenen psychischen Vorgänge, sie kommt zu notwendig wahren Urteilen, weil sie die empirischen Vorgänge als unter dem an sich denknotwendigen Kausalitätsprinzip stehend auffaßt und damit in ihnen als der natürlichen Auswirkung ihrer Ursache diese selbst erkennt.

5. Kants Kritik des kosmologischen Gottesbeweises ist bedingt durch seine falsche Auffassung des Kausalitätsprinzips als eines rein subjektiven, nicht an sich denknotwendigen Axioms. Die Behauptung, dieser Beweis münde in den ontologischen, ist unrichtig, da hier nicht aus einem bloßen Begriff auf die Existenz des gedachten Wesens geschlossen wird, sondern aus dem Begriff eines als existierend erkannten Wesens nur weitere Folgerungen auf bestimmte Eigenschaften desselben gezogen werden.

II. Die Kritik der praktischen Vernunft.

1. Ethik. — In seiner Sittenlehre führt uns Kant wieder in die Welt der Wirklichkeit zurück, von der er uns in der Kritik der theoretischen Vernunft durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt hatte. Auch hier geht Kant aus von einer allgemein anerkannten Tatsache: daß es eine allgemeingültige Sittlichkeit gibt. Auch hier wird dann die Frage gestellt: wie ist eine solche Allgemeingültigkeit des Sittengesetzes oder allgemeingültiges Wollen möglich. Und die Antwort lautet auch hier: in der Erfahrung kann sie nicht begründet sein, denn diese enthält nur Beweggründe für den einzelnen Fall, nicht

für alle möglichen Fälle. Es bleibt nur übrig, daß auch hier ein a priori waltet, daß das Sittengesetz aus der reinen Vernunft entspringt. Nur in der reinen Vernunft als solcher können allgemein bindende Forderungen für jedes vernünftige Wesen liegen.

Was ist sittlich gut? Kant antwortet: nur der gute Wille. Alles andere kann in schlechter Absicht mißbraucht werden. Wann aber ist der Wille gut? Er ist gut, wenn seine Absicht, seine Maxime, mit dem allgemeinen sittlichen Gesetz, das für alle Vernunftwesen gilt, übereinstimmt. Dieses allgemeine sittliche Gesetz kann aber nicht ein materiales sein, sodaß der Wille durch einen „Gegenstand, dessen Wirklichkeit begehrt wird", bestimmt würde. Denn ein Gut, Lust und Vorteil des einzelnen, die sich nur empirisch bestimmen lassen, können nicht ein allgemeingültiges, apriorisches Gesetz begründen. Es muß deshalb ein rein formales Prinzip sein, eben die bloße Form einer allgemeinen Gesetzgebung. Kant formuliert dieses Prinzip: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne."

Weil aber das Gesetz von aller Materie abstrahiert und etwas rein Formelles ist, kann auch das Handeln nur unter der Bedingung sittlich gut sein, wenn es gleichfalls von aller Materie absieht und bloß durch die Form des Sollens bestimmt wird. Das heißt: solange wir zum Handeln uns noch bestimmen lassen durch ein Gut, das wir durch die Handlung erreichen wollen, mögen wir legal handeln, aber sittlich handeln wir nicht. Ein sittliches Handeln ist erst gegeben, wenn wir uns zum Handeln einzig durch das in unserer Vernunft sich ankündigende Sollen, durch das Gesetz bestimmen lassen und jeden anderen Bestimmungsgrund ausschließen. Wir müssen das Gesetz erfüllen um des Gesetzes willen.

Daraus folgt ein Dreifaches:

a) Die Triebfeder oder der subjektive Bestimmungsgrund unseres Handelns darf nur in der Achtung vor dem Gesetze bestehen. Nichts anderes, kein Gut, kein noch so edler Zweck darf uns zu einem Werk bestimmen, wenn unser Handeln einen sittlichen Wert haben soll. Nur die reine Achtung vor dem Gesetz, nur der Gedanke der Pflicht, darf für uns maßgebend sein. Darum ist die Tugend nichts anderes, als die gesetzmäßige Gesinnung aus Achtung vor dem Gesetz.

b) Das Vernunftgesetz muß sich im Menschen als Imperativ ankündigen, weil der Mensch nicht bloß Vernunft, sondern auch Sinnenwesen ist, und die Sinnlichkeit dem Gesetz stets widerstrebt. Der Mensch als Vernunftwesen gibt sich als Sinnenwesen das Gesetz; darum muß letzteres imperativisch auftreten.

c) Aber dieser Imperativ ist nicht ein hypothetischer, sondern ein kategorischer. Wäre nämlich der Bestimmungsgrund des sittlichen Handelns ein dadurch zu erreichendes Gut, dann wäre der sittliche Imperativ hypothetisch und würde also lauten: Wenn du jenes Gut erreichen willst, so mußt du das Gesetz erfüllen. Da wir aber das Gesetz um seiner selbst willen erfüllen müssen, so lautet der sittliche Imperativ kategorisch: Du sollst, du mußt!

d) Autonomie des Willens. — Das Sittengesetz ist aber autonom, d. h. es ist ein von der Vernunft selbst gegebenes Gesetz und darf nicht als ein Gebot Gottes oder als Bedingung zur Seligkeit betrachtet werden. Ein Gesetz, das nicht in der Vernunft selbst seinen Grund und Ursprung hätte, würde ja nicht ein Handeln aus reiner Pflicht, sondern aus irgend welchen selbstsüchtigen Interessen zur Folge haben.

Die Sittlichkeit gibt dem Menschen eine Würde, die ihn über jede Sache und jede Bewertung als bloße Sache hinaushebt; er darf nur als Zweck, nie als bloßes Mittel behandelt werden. Dadurch ist der Mensch als sittliches Wesen so hoch erhoben, daß das allgemeine sittliche Prinzip auch so gefaßt werden könnte: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst."

Dessenungeachtet steht das Gesetz in Beziehung zu einem höchsten Gut; denn dessen kann der Mensch nicht entraten. Aber dieses Gut ist selber nicht Bestimmungsgrund des sittlichen Handelns, sondern das Gesetz verpflichtet uns, ein solches höchstes Gut selbst hervorzubringen, es mit unserem Willen zu schaffen. Und fragt es sich, welches denn dieses höchste Gut sei, so ist zu antworten, daß das höchste Gut die Tugend als Bedingung und die Glückseligkeit als das Bedingte sei.

2. Die Postulate der praktischen Vernunft. — Soll nun aber der Mensch dieser seiner sittlichen Aufgabe genügen, dann muß er drei Wahrheiten, von denen er theoretisch gar nichts wissen kann, in praktisch sittlichem Interesse postulieren, eben weil ein sittliches Handeln ohne deren Anerkennung nicht möglich wäre. Diese drei Wahrheiten sind: die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes.

a) Soll nämlich der Wille einzig von dem Sollen, das im Gesetz liegt, sich in seinem Handeln bestimmen lassen, dann muß er offenbar ganz unabhängig von dem Naturgesetz der Erscheinungen, von dem Gesetz der Kausalität, sein; denn sonst könnte er immer nur durch ein äußeres, sinnlich-pathologisches Prinzip, nie aber durch sich allein bestimmt werden. Diese Unabhängigkeit von der Naturkausalität ist aber Freiheit. Folglich sind wir zur Ermöglichung der Sittlichkeit notwendig darauf angewiesen, die Freiheit des Willens anzunehmen.

b) Soll ferner der Mensch in der Tugend immer weiter schreiten, um dem Ideal der Tugend, der Heiligkeit, immer näher zu kommen, so ist dies wiederum nur möglich unter der Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden persönlichen Existenz desselben als vernünftiges Wesen, d. h. unter Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele. Auch diese ist also anzunehmen.

c) Unser moralisches Bewußtsein verlangt Harmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit. Diese Harmonie findet sich jedoch in der

Welt nicht und kann sich hier nicht finden; denn der Mensch hängt hinieden hinsichtlich seiner Glückseligkeit von natürlichen Umständen ab, die eine solche Harmonie nicht zur Folge haben. Wir müssen daher eine über der Natur stehende Ursache annehmen, die jene genaue Übereinstimmung zwischen Glückseligkeit und Tugend hervorbringt und daher nicht selbst wieder Natur, sondern ein intelligentes und wollendes Wesen ist. Und diese intelligente und wollende Ursache nennen wir Gott. Folglich muß im sittlichen Interesse auch das Dasein Gottes angenommen werden.

So gewinnen wir durch die praktische Vernunft Wahrheiten, die unserer theoretischen Vernunft unzugänglich sind. Aber es bekommen die gedachten Wahrheiten durch die praktische Vernunft auch nur praktische Realität; die theoretische Erkenntnis erhält dadurch keinen Zuwachs. Daher ist denn auch diese praktische Erkenntnis kein Wissen, sondern nur ein Glaube — moralischer Vernunftglaube. Denn die Annahme der gedachten Wahrheiten beruht ja nur auf dem Bedürfnisse, insofern wir nämlich dieselben zur Ermöglichung des sittlichen Handelns brauchen. Annahme einer Wahrheit aus Bedürfnis ist aber Glaube, im Sinn von moralischem oder Vernunftglauben.

Zur Beurteilung:[1] 1. Berechtigt ist das Streben Kants, nur ein ganz allgemeingültiges Gesetz für alle Vernunftwesen aufzustellen. Ebenso, daß er Nützlichkeit und Erfolg als Maßstab für sittliches Wollen abweist.

2. Der Weg, auf dem Kant sein Moralprinzip findet, steht im Widerspruch mit seinem kritischen Standpunkt; er hätte es aus der Vernunft selbst ableiten müssen. Statt dessen stützt er sich auf den gemeinen Gebrauch der praktischen Vernunft.

3. Dem so gewonnenen Urteil, daß das Sittliche pflichtgemäß ist, gibt er die scharfe Fassung, daß nur das Pflichtgemäße sittlich ist. Hier liegt eine offenbare Übertreibung vor. Das Gebiet des Sittlichguten reicht viel weiter als das der strengen Pflicht. Hier zeigt sich besonders stark die Eigentümlichkeit der kantischen Spekulation, einen Begriff bis aufs äußerste zu drängen.

4. Dieser strenge Pflichtbegriff soll jede andere Rücksicht, besonders auch die auf einen Gesetzgeber ausschließen. In dieser so viel gefeierten Autonomie der praktischen Vernunft liegt ein offenbarer Widerspruch. Niemand kann sein eigener Gesetzgeber sein, niemand als Vorgesetzter zu sich als Untergebenem den Imperativ des Sittengebotes „Du sollst" aussprechen. Das allgemeine sittliche Bewußtsein der Menschen, aus dem Kant sein Prinzip herleitet, kennt aber die sittliche Forderung nur als eigentliches Gesetz.

Daß die Vernunft die sittliche Verpflichtung erkennen und anerkennen und so sich zu eigen machen muß, darüber war man sich auch vor Kant klar. In diesem Sinne könnte man das Sittengesetz ein Eigengesetz der Vernunft des sittlichen Subjektes nennen, nicht aber im Sinne Kants, daß es seine letzte und einzige Quelle und seinen eigentlichen Verpflichtungsgrund in der Vernunft habe.

3. Rechtsphilosophie. — a. Definition des Rechtes. — Das Recht ist nach Kant nichts anderes, als die Summe aller jener Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür

1) Vgl. V. Cathrein S. J., Moralphilosophie I. Bd. 5. Aufl. 1911. — 238 ff.

des anderen nach einem allgemeinen Gesetze bestehen kann. Die Willkür des einzelnen Menschen ist nämlich an und für sich genommen unbeschränkt, und würde es dabei bleiben, so könnten wir nicht friedlich nebeneinander leben. Es müssen somit gewisse Bedingungen gegeben sein, unter denen ein solches friedliches Zusammenleben möglich ist, und der Inbegriff dieser Bedingungen ist das Recht.

b. Ursprung des Rechtes. — Dieses Recht kann seinen Ursprung nur aus der Übereinkunft der Menschen miteinander ableiten. Denn es kann ja nur Sache des Übereinkommens sein, jene Bedingungen festzustellen, unter denen die Willkür der einen mit der Willkür aller anderen zusammenbestehen kann. Diese Übereinkunft muß aber fürs erste einen gesetzlichen Ausdruck erhalten, und fürs zweite muß eine Gewalt da sein, die die Befolgung des Gesetzes eventuell zu erzwingen vermag. Jener Übereinkunft den gesetzlichen Ausdruck zu geben und die Befolgung des Gesetzes zu erzwingen, ist Sache des Staates. Daher ist der Staat eine Forderung des Rechtes; im Interesse der Aufrechterhaltung des letzteren sind die Menschen darauf angewiesen, sich zur staatlichen Gemeinschaft zu vereinigen.

c. Recht und Moral. — Das staatliche Gesetz ist jedoch bloß ein äußeres und bindet bloß die äußere Freiheit des Menschen. Es verlangt bloß die Erfüllung der aufgelegten Pflichten, nicht ein sittliches Motiv, das dieser Pflichterfüllung zugrunde läge. Es fordert bloß äußere Legalität und ist einzig auf den Zwang gestellt. Demnach sind Recht und Moral ganz disparate Dinge, die miteinander in keinem inneren Zusammenhange stehen. Die Moral bezieht sich auf die innere Freiheit des Menschen und bindet diese durch Gesetze, für deren Befolgung sie ein sittliches Motiv fordert; das Recht dagegen bezieht sich bloß auf die äußere Freiheit und bindet diese durch Gesetze, deren Erfüllung auf keinem sittlichen Motiv beruht, sondern auf den Zwang gestellt ist.

4. Religionsphilosophie. — In seiner Religionstheorie, die er in dem Buche: „Die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft" niedergelegt hat, bewegt sich Kant ganz und gar auf dem Boden des religiösen Naturalismus, wie er im Kreis der „deutschen Aufklärung" sich eingebürgert hatte. Ja man kann die Lehre des Königsberger Philosophen als die letzte Vollendung jenes rationalistischen Naturalismus bezeichnen. Die Religion, sagt Kant, ist nichts anderes, als die Moral in ihrer Beziehung auf Gott als Gesetzgeber, d. h. insofern wir das sittliche Gesetz uns denken als ein solches, das von Gott gegeben sei, und es als solches erfüllen, wird die Moral zur Religion. Religion ist „die Anerkennung aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote". Die Moral führt unausbleiblich zur Religion, weil die ethische Forderung, daß das Reich der Natur mit dem der Sitten übereinstimme, nur durch einen obersten Herrn über beide erfüllt werden kann, weil nur Gottes Allmacht Tugend und Glück endgültig zu vereinigen vermag. So ist die Moral die Quelle der Religion.

Von diesem Standpunkt aus sucht dann Kant die Mysterien des Christentums gleich Lessing rationalistisch zu verflüchtigen oder rein ethisch zu deuten. Wenn die Heilige Schrift vom Sündenfall des ersten Menschen rede, so bedeute das nur,

daß jede unserer bösen Handlungen nach ihrem Vernunftursprung so betrachtet werden müsse, als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stand der Unschuld in die Sünde geraten sei. Die Lehre von der Wiedergeburt bedeute nur, daß der Mensch, der gesündigt hat, die Reinheit der sittlichen Triebfeder wieder herstellen müsse, was nur durch eine Art innerer Revolution möglich sei. Der Sohn Gottes ist Kant nichts anderes als die Idee der Menschheit in ihrer ganzen moralischen Vollkommenheit. Wenn die Heilige Schrift lehre, daß der Sohn Gottes die menschliche Natur angenommen und bis zur Knechtsgestalt sich erniedrigt habe, so bedeute das nur, daß jene Idee der Menschheit in ihrer höchsten moralischen Vollkommenheit auch in der Vernunft des Menschen sei als das Ideal, dem er nachstreben solle.

Eine Kirche konnte sich anfänglich nur bilden auf der Grundlage eines bestimmten positiven Kirchenglaubens und einer statutarischen Religion. Aber dieser positive Kirchenglaube darf nicht bestehen bleiben. Er muß mit dem Fortschritt der Aufklärung immer mehr zurücktreten und endlich ganz verschwinden. Die rein moralische Religion muß und wird einst an seine Stelle treten. Die Begründung dieser moralischen Religion lag auch in der Intention Christi, obgleich freilich dasjenige, was er vom Judentum in seine Lehre mischte, um die an den Geschichtsglauben gewöhnte Nation zur reinen Religion zu bringen, späterhin als die Hauptsache betrachtet wurde. Dies muß und wird einst aufhören, und dann wird auch das sichtbare Kirchentum in eine unsichtbare Kirche übergehen.

III. Kritik der Urteilskraft.

Noch ein drittes Mal sucht Kant nach einem Apriori entsprechend seiner Dreiteilung: Denken, Wollen, Fühlen. Er nennt diese dritte Untersuchung „Kritik der Urteilskraft" (1790).

Unter Urteilskraft versteht Kant das Vermögen, zum Besonderen, insofern es gegeben ist, das Allgemeine zu suchen. Soll dies aber geschehen, so bedarf diese sogenannte reflektierende (nicht bestimmende) Urteilskraft eines Prinzips, das sie in dieser Operation leitet, und das somit nicht empirisch, sondern a priori ist. Dieses Prinzip ist der Gedanke der Zweckmäßigkeit. In Kraft dieses Prinzipes muß die Urteilskraft die besonderen empirischen Gesetze nach einer solchen Einheit betrachten, als ob sie ein Verstand für unser Erkenntnisvermögen gegeben hätte, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen.

Der Zweckbegriff ist also nicht von der Objektivität abstrahiert; er ist nur ein regulatives Prinzip der reflektierenden Urteilskraft, lediglich aus dieser entspringend. Die Urteilskraft muß den empirischen Gesetzen der Natur nachspähen und nachgehen, ohne den Zweckbegriff auf letztere selbst zu übertragen. Und da nun dieser Zweckbegriff weder ein Naturbegriff (Kategorie) noch ein Freiheitsbegriff ist, sondern zwischen beiden in der Mitte liegt, so muß auch die Urteilskraft als das vermittelnde Glied zwischen theoretischer und praktischer Vernunft betrachtet werden.

Die reflektierende Urteilskraft ist wiederum zu unterscheiden in ästhetische und teleologische Urteilskraft. Jene geht auf

die *subjektive* oder formale, diese auf die *objektive* oder materiale Zweckmäßigkeit.

1. Die *ästhetische* oder subjektive Zweckmäßigkeit ist gegeben, wenn ein Gegenstand auf uns „zweckmäßig" wirkt; wir nennen ihn *schön*. Ein Geschmacksurteil ist kein „Erkenntnisurteil", sondern die Bewertung des Eindrucks eines Gegenstandes durch die Einbildungskraft auf das Subjekt und das Gefühl der Lust und Unlust desselben. Sein Bestimmungsgrund ist also *subjektiv*, nämlich die Angemessenheit eines Gegenstandes für *unsere Urteilskraft*. In seiner Analytik des Schönen stellt Kant folgende Sätze auf:

a) Das Schöne als solches hat keine Beziehung auf das Begehrungsvermögen wie das Angenehme und das Gute. „Das Wohlgefallen, welches das Geschmacksurteil bestimmt, ist *ohne alles Interesse*." „*Angenehm* heißt jemandem das, was ihn *vergnügt*, *schön*, was ihm bloß *gefällt*, *gut*, was geschätzt, d. i. worin von ihm ein objektiver Wert gesetzt wird." „Geschmack ist das Beurteilungsvermögen eines Gegenstandes oder einer Vorstellungsart durch ein Wohlgefallen oder Mißfallen *ohne alles Interesse*." Der Gegenstand eines solchen Wohlgefallens heißt *schön*.

b) „*Schön* ist das, was ohne Begriff allgemein gefällt."

c) „*Schönheit* ist *Form der Zweckmäßigkeit* eines Gegenstandes, sofern sie *ohne Vorstellung eines Zweckes* an ihm wahrgenommen wird."

d) „*Schön* ist, was ohne Begriff als Gegenstand eines notwendigen Wohlgefallens erkannt wird." Diese Notwendigkeit ist nur subjektiv; gleichwohl tritt das ästhetische Urteil mit dem Anspruch auf *allgemeine* Gültigkeit auf; wer ein ästhetisches Werturteil fällt, setzt voraus, daß nach einer allgemeinen Veranlagung (einem ästhetischen „Gemeinsinn") der Gegenstand bei allen den gleichen Eindruck hervorrufen müsse. Ohne diese Voraussetzung ließe sich der Anspruch auf allgemeine Geltung nicht verstehen.

Zum Schönen tritt das *Erhabene* als zweite Gattung ästhetischer Werte. Auch das Erhabene ist nichts Objektives, sondern nur „in uns", subjektiv. Aber während das Schöne die Form des Gegenstandes betrifft, „die in der Begrenzung besteht", kann das Erhabene sich auch an einem „formlosen Gegenstande" finden, insofern er *unbegrenzt* vorgestellt wird. Auch das Wohlgefallen am Schönen und am Erhabenen ist verschieden: beim Schönen reine Lust, beim Erhabenen zuerst Hemmung und erst dann gesteigerte Lebenstätigkeit, mehr Ernst der Einbildungskraft, „nicht sowohl positive Lust, als vielmehr Bewunderung oder Achtung d. i. negative Lust." Es gibt zwei Arten des Erhabenen: das *Mathematisch*-Erhabene, das Übergroße, und

das Dynamisch-Erhabene, das Übermächtige. — Eigentliche Kunstwerke schafft nur das Genie. „Genie ist das Talent (Naturgabe), welches der Kunst die Regel gibt."

2. Die teleologische Urteilskraft geht auf die objektive Zweckmäßigkeit der Natur, objektiv nur in dem Sinne, daß die Dinge so betrachtet werden, als ob sie an sich nach Zwecken sich betätigten. Ohne diese Annahme würden wir sie nicht begreifen. Dies bezieht sich nicht so sehr auf äußere Zweckmäßigkeit, die darin besteht, daß das eine einem anderen dienen und nützen kann, als vielmehr auf die innere Zweckmäßigkeit, wie sie in den Organismen gegeben ist. Hier ist alles Mittel und Zweck zugleich. Unser diskursives Denken faßt ein Ganzes stets als Produkt seiner Teile auf; so läßt sich aber der Organismus, bei dem das Ganze die Teile bestimmt, nicht verstehen. Ein intuitiver Verstand könnte vielleicht die Teile als im Ganzen mitbestimmt erkennen und brauchte dann keinen Zweckgedanken, um es zu begreifen. Die teleologische Betrachtung ist also nur notwendig für uns. Wie verträgt sie sich mit der wissenschaftlichen Notwendigkeit der mechanischen Naturauffassung, nach der alles durch mechanische Ursachen bestimmt ist? Die Erklärung liegt in dem rein regulativen Charakter des Zweckbegriffes und soll nur für uns die kausale Betrachtung der Natur ergänzen, nicht ersetzen.

Erste Anhänger und Gegner der kantischen Philosophie.

Kants Werk konnte nicht übersehen und unbeachtet gelassen werden. Dazu war das Problem zu bedeutsam, die Behandlung zu eindringlich und die Lösung zu neu und radikal. Die Punkte, an denen die Kritik der Gegner und der Freunde Kants einsetzte, waren vor allem die Unausgeglichenheit der Annahme der „Dinge an sich" und der Subjektivität der Denkformen und die Trennung von Sinnlichkeit und Verstand, Stoff und Form.

1. Anhänger. — a. Karl Leonhard Reinhold (1758 bis 1823) veröffentlichte 1786/87 für weitere Kreise „Briefe über die Kantische Philosophie" und wirkte als Professor in Jena eifrig für dieselbe. Er wollte in seinem „Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens" (1789) die von Kant getrennten Faktoren der menschlichen Erkenntnis aus einem einzigen Grundsatz oder vielmehr einer Grundtatsache ableiten. Diese Grundtatsache ist das Bewußtsein, das Grundprinzip der „Satz des Bewußtseins": „Die Vorstellung wird im Bewußtsein vom Vorgestellten und vom Vorstellenden unterschieden und auf beide bezogen." Daraus wollte er die gesamte Philosophie Kants entwickeln, wobei er an der Selbständigkeit des

Dinges an sich festhielt. Er gab diese Theorie später selbst preis und schloß sich an Fichte an und wechselte noch mehrmals seine Auffassung.

b. Auch Salomon Maimon (1754—1800) wollte Kants Lehre einheitlicher gestalten; er wendet sich dabei gegen den Begriff des Dinges an sich. Dieser Begriff ist gar nicht denkbar. Auch der Stoff ist subjektives Erzeugnis wie die Form des Denkens. Kant hat den Hume'schen Skeptizismus nicht widerlegt, da die Kategorien als subjektive Regeln keine Notwendigkeit unserer Erkenntnis begründen.

c. Ähnlich wie Maimon verwarf Sigismund Beck (1761 bis 1840, Hauptwerk: Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurteilt werden muß. 1796) das Ding an sich als etwas außer uns Existierendes. Kant selbst verstehe es so; seine Ausdrucksweise sei nur eine „didaktische Akkommodation an den Standpunkt des dogmatisch gesinnten Lesers".

d. Der bedeutendste unter den ersten Freunden Kants ist Friedrich Schiller (1759—1805).[1] Ihn zogen zu selbständiger Stellungnahme die ethischen und besonders die ästhetischen Lehren Kants an: Im ästhetischen Erlebnis überwindet der Mensch die Spaltung von Sinnlichkeit und Vernunft, Natur und Sittlichkeit, Stoff und Form. In der künstlerischen Betätigung, in dem Spieltrieb, finden sich naturgesetzliche und sittliche Betätigung, Stofftrieb und Formtrieb, zu schöner Harmonie verbunden. Die Kunst veredelt den sinnlichen Menschen und geleitet ihn als Mittlerin und Führerin von sinnlicher Gebundenheit zur sittlichen Freiheit und gibt ihm in der Harmonie zwischen Neigung und Pflicht erst die Vollendung. Die Erziehung zu dieser Harmonie der Seele, zum ästhetischen Leben, ist unsere Aufgabe, das Ideal die „schöne Seele".

2. Gegner. — Aus ähnlichen Gründen wie die genannten Philosophen traten andere in einen schärferen Gegensatz zu Kant. Gottlob Ernst Schulze (1761—1833) weist in seiner Schrift „Aenesidemus" (1792) auf den Widerspruch des Dinges an sich in der Kantischen Lehre hin. Die Kausalität ist als subjektive Form in ihrer Geltung auf die Erfahrung beschränkt, und doch soll es jenseits der Erfahrung Kausalität geben in der Bestimmung unserer Sinne durch Dinge. Die sogenannten Glaubensphilosophen, Hamann (1730 bis 1788), Herder (1744—1803), Jacobi (1743—1819), betonen neben dem Hinweis auf den inneren Widerspruch und die ungerechtfertigte

1) Aus seinen Werken: „Anmut und Würde" (1793), „Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen" (1795), „Über naive und sentimentalische Dichtung" (1795/96). — Vgl. K. Vorländer, Kant, Schiller, Goethe. Leipzig 1907. — E. Kühnemann, Schiller. München 1905.

Trennung der einheitlichen Lebenskräfte die Bedeutung des Gefühls für unsere Erkenntnis. Herder[1]) bekämpfte in seiner „Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft" die Erkenntnislehre Kants, in seiner „Kalligone" die Ästhetik.

Friedrich Heinrich Jacobi (1743—1819), geboren zu Düsseldorf, erlernte die Kaufmannschaft und übernahm das Handelshaus seines Vaters, widmete sich aber auch wissenschaftlichen Studien und war schriftstellerisch tätig. Später wurde er zum Präsidenten der neuerrichteten Akademie zu München ernannt.

Er schrieb u. a.: „Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an Mendelssohn" (1785), „David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus" (1787), „Über das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zum Verstande zu bringen" (1801), „Von den göttlichen Dingen" (1811). — Jacobis Schriften sind kein systematisches Ganze, vielmehr Gelegenheitsschriften. „Nie war es mein Zweck," sagte er selbst, „ein System für die Schule aufzustellen."

Die Wissenschaft, sagt Jacobi, die auf die bloße Dialektik des Verstandes sich stützt, führt notwendig zu materialistischem Spinozismus oder (wie er später hinzufügte) zum Fichteschen Nihilismus. Kant hat jede Metaphysik als Wissenschaft in ihrer Unhaltbarkeit dargetan. Aber auch sein System ist widerspruchsvoll: ohne das Ding an sich kann man in die Kantische Lehre nicht hineinkommen, mit ihm nicht darin bleiben. Die Erkenntnis der Erscheinungen ist keine Erkenntnis einer wirklichen Welt, und seine Begründung der Postulate der praktischen Vernunft entbehrt der notwendigen objektiven Sicherheit.

Die menschliche Natur will sich aber weder die Realität der Sinnenwelt entreißen lassen, noch will sie auf die Realität der übersinnlichen Welt, auf die Realität eines persönlichen, überweltlichen Gottes verzichten. Im Menschen sind daher zwei Erkenntnisquellen anzunehmen: die sinnliche Erfahrung und die Vernunft; erstere für das Sinnliche, letztere für das Übersinnliche. Beide verhalten sich rein rezeptiv. Wie es eine sinnliche Anschauung gibt, deren Organ der Sinn ist, so auch eine rationelle Anschauung, deren Organ die Vernunft ist (daher „Vernunft" von „Vernehmen"). Wie das Auge die sinnlichen Objekte, so sieht die Vernunft als geistiges Auge das Übersinnliche. Zwischen beiden Erkenntnisquellen steht dann der Verstand. Dieser hebt beides, die sinnlichen Vorstellungen der Erfahrung und die Ideen der Vernunft, ins Bewußtsein und faßt sie in den Rahmen des Begriffes.

Die unmittelbare Vernunftanschauung kündet sich in unserem Innern an als Gefühl — Vernunftgefühl. Wir fühlen es, daß es einen persönlichen Gott gebe, wir fühlen, daß wir eine Freiheit anzunehmen haben, daß es ein sittliches Gesetz gebe, usw. Durch dieses Vernunftgefühl sind wir über die Realität der höheren Ideen so gewiß, daß sich alle Spitzfindigkeiten der Verstandesdialektik dagegen als ohnmächtig erweisen. Und diese Gewißheit ist eine unmittelbare, die jede Beweisführung ablehnt. Das Ergreifen und Festhalten des Übersinnlichen im Gefühle ist aber Glaube. Folglich ist es in letzter Instanz dieser Vernunft- oder Gefühlsglaube, der uns über die Zweifel des Verstandes erhebt und eine unerschütterliche Gewißheit über die Realität des Übersinnlichen und Göttlichen in uns erzeugt.

Wer also zur wahren Erkenntnis, zur wahren Wissenschaft gelangen will, der darf sich nicht auf den Standpunkt des Verstandes mit seinem dialektischen Verfahren stellen, er muß vielmehr den Standpunkt der Vernunft, des Vernunftglaubens

1) Siehe oben S. 312.

einnehmen und von diesem Standpunkt aus an die höheren Ideen herantreten. Die Philosophie ist somit wesentlich Glaubensphilosophie, und als solche Philosophie des Nichtwissens, weil eben das Wissen, d. h. die dialektische Untersuchung, nicht das bewegende Element derselben ist, sondern nur der Glaube. Glaube und Wissen bekämpfen sich gegenseitig; aber in diesem Kampf muß der Glaube Sieger bleiben, wenn der Mensch nicht alle Wahrheit verlieren soll. —

Jacobi glaubte durch diese seine Lehre die Möglichkeit einer sicheren menschlichen Erkenntnis gerettet zu haben; in Wirklichkeit stellt er sie geradeso in Frage, wie die Systeme Kants und Fichtes. Das bloße Gefühl kann nie und nimmer als Gradmesser der Wahrheit betrachtet werden.

Zweiter Abschnitt.

I. Die Systeme des reinen, objektiven und absoluten Idealismus.

1. Fichte.

Aus der Literatur: K. Fischer, Gesch. d. neueren Philosophie Bd. VI. — F. Medicus, J. G. Fichte (13 Vorlesungen). 1905.

Johann Gottlieb Fichte (1762—1814), geboren zu Rammenau in der Oberlausitz, war 1794—99 Professor der Philosophie in Jena. Des Atheismus angeklagt, verlor er seine Professur, weilte dann zunächst einige Jahre in Berlin, bis er 1805 Professor an der Universität Erlangen wurde; schon 1806 ging er nach Königsberg und dann bei Gründung der Berliner Universität (1810) dorthin. In Berlin hielt er 1807/08 die bekannten „Reden an die deutsche Nation“. Er starb 1814 am Nervenfieber, das von seiner Gattin, die es sich bei der Pflege von Verwundeten zugezogen hatte, auf ihn übergegangen war.

Wichtigste Schriften: Kritik aller Offenbarung (1792); Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794); zwei Einleitungen zur Wissenschaftslehre (1797); Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre (1796); System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre (1798); Bestimmung des Menschen (1800); der geschlossene Handelsstaat (1800); Anweisung zum seligen Leben (1806); Reden an die deutsche Nation (1808); die Tatsachen des Bewußtseins (1810).

Der reine Idealismus. — Der Mangel an Einheitlichkeit in dem transzendentalen Idealismus Kants und die zur Vereinheitlichung aller Lebens- und Kulturkräfte drängende Zeitströmung der Romantik trieben den energischen Geist Fichtes, den ganzen Bau des Idealismus, zu dem Kant nur Materialien geliefert habe, neu und einheitlich aufzuführen; er will die einzelnen Teile, die jener gesondert geprüft hat, zum großen Systeme fügen. Das liege in der Konsequenz des

Kritizismus.[1]) Stoff und Form alles Anschauens und Denkens, theoretische und praktische Vernunft und ihre Welt, alles muß aus *einem* Prinzip hergeleitet werden. Als dieses Prinzip kann nur (im Anschluß an Kants Lehre von der transzendentalen Einheit des Bewußtseins) das *Selbstbewußtsein* angenommen werden. Aus ihm müssen wir alles ableiten. Dann haben wir den *reinen Idealismus*, der nichts Transzendentes mehr kennt. Dabei wird aus der *abstrakten* allgemeinen Vernunft, deren Gesetze *Kant* festzustellen suchte, eine *absolute* Vernunft, ein *reales* pantheistisches Ich, das als Grund aller Realität die Welt in sich selbst hervorbringt, Sein wird identisch mit Bewußtsein.

Begründung des reinen Idealismus. — Unser Wissen, unsere Erfahrung mit allem, was sie ist und enthält, soll aus *einem obersten*, schlechthin unbedingten Grundsatz abgeleitet werden. Fichte geht dabei von dem Bewußtsein aus. In dem empirischen Bewußtsein freilich läßt sich ein solcher Grundsatz unmittelbar nicht auffinden, da ja nach der Erklärung alles Empirischen gefragt ist. Wir können ihn nur finden durch Abstraktion und Reflexion. Bei solcher Reflexion auf unser Bewußtsein finden wir schließlich, daß alles, was für uns da ist, von dem Selbstbewußtsein, von dem Ich-denke, begleitet ist und nur durch dieses für uns ist. Von allem ließe sich also abstrahieren, dieses Ich allein bleibt. Und zwar bleibt das Ich als das, durch welches alles andere gesetzt wird. Vor allem Setzen im Ich muß also das Ich sich selbst setzen (denken, bejahen). Der oberste Grundsatz muß also lauten: „*Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein*" —, oder „*das Ich setzt sich selbst*". Dieses *reine* Ich, die Einheit von Subjekt und Objekt, eigentlich die Ichheit, darf nicht verwechselt werden mit dem *empirischen* Ich des einzelnen. Bewußt erleben wir nur die Produkte des reinen Ich. Dieses selbst wird nur gefunden durch Reflexion und direkt erfaßt nur durch *intellektuelle Anschauung*. Es ist seinem Wesen nach Tun, nicht Sein, *Tathandlung*, nicht *Tatsache*. Es ist unendlich und unbeschränkt. Das Bewußtsein enthält aber neben der Setzung des Ich auch Entgegensetzen, z. B. im Satze des Widerspruchs, im Gegensatz „Subjekt-Objekt". Ursprünglich ist nur das Ich gesetzt, der Gegensatz ist also das Nicht-Ich, und der zweite Grundsatz lautet: *Dem Ich wird schlechthin ein Nicht-Ich entgegengesetzt.* Da nun aber beide in demselben Bewußtsein stehen und somit sich gegenseitig einschränken, folgt der dritte Grundsatz: *Das Ich setzt im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen.*

---

1) Kant freilich lehnte die Auslegung Fichtes ab und nannte dessen System „gänzlich verfehlt", worauf Fichte ihn als einen „Dreiviertelskopf" bezeichnete.

In dem ersten Grundsatz sieht Fichte zugleich den logischen Satz der Identität gesetzt und begründet, sowie die Kategorie der Realität, im zweiten den Satz vom Widerspruch und die Kategorie der Negation, im dritten den Satz vom hinreichenden Grunde und die Kategorie der Limitation. Zugleich kommt in den genannten drei Grundsätzen das methodische Schema zum Ausdruck: Thesis, Antithesis, Synthesis. Nach diesem Schema werden nun weiter die übrigen Begriffe der Kategorientafel, sowie die Anschauungsformen abgeleitet.

In dem dritten Grundsatz sind zwei Tatsachen gegeben: 1. Insofern das Ich sich setzt als bestimmt durch das Nicht-Ich, verhält es sich erkennend oder theoretisch und leidend, 2. insofern das Ich sich setzt als das Nicht-Ich bestimmend, verhält es sich wollend oder praktisch und tätig. Beide Gegensätze lassen sich im Ich nur vereinigen, wenn ein Doppeltes in ihm angenommen wird: eine ins Unendliche gehende Tätigkeit als der Grund aller Realität und eine sie hemmende Beschränkung. Die Kraft solcher Beschränkung ist die Einbildungskraft, und das erste Produkt ihrer Tätigkeit ist die Empfindung. Da dieser Akt des reinen Ich nicht ins empirische Bewußtsein fällt, erscheint die Empfindung als etwas von außen Gegebenes. Durch Reflexion auf die Empfindung entstehen nacheinander die Anschauung, Raum und Zeit, ein Bild des Angeschauten, das durch den begriffbildenden Verstand festgelegt wird, dann folgt die Tätigkeit der vergleichenden Urteilskraft und als letzte Stufe die Vernunft, das reine Selbstbewußtsein. Hier erst erkennt das Ich sich selbst als die spontane Ursache aller seiner Inhalte. — In dieser Deduktion bleibt dunkel und unverständlich: warum hemmt das Ich seine ins Unendliche hinausstrebende Tätigkeit? Theoretisch läßt sich das nicht ableiten. Die Antwort gibt erst der praktische Teil der Wissenschaftslehre: es muß geschehen, damit das Ich handeln kann, damit im Bewußtsein ein Objekt, ein Widerstand, gegeben ist, an dem der Wille sich betätigt. Das Ich ist nur theoretisch, um praktisch zu sein. Tätigsein ist ja das Wesen des Ich. Auch die Spaltung des einen absoluten Ich in viele Individuen ist notwendig im Interesse des praktischen Ich, des sittlichen Lebens und seiner Förderung. So wird das ganze System auf den Primat des Willens gebaut. Die letzte Voraussetzung, aus der alles sich verstehen und ableiten läßt, ist das Ich als die reine Tätigkeit mit dem Trieb zu handeln um des Handelns willen. Die Welt ist nur das „versinnlichte Material unserer Pflicht".

Ethik. — Diese selbstgesetzte Schranke des Nicht-Ichs sucht das Ich zu überwinden, um zur unendlichen Selbstposition zu gelangen. Diese Aufgabe kann allerdings nie vollständig gelöst werden, weil die Schranke des Ich nie völlig zu beseitigen ist. Aber es ist Aufgabe des

Willens, sich diesem Ziel immer mehr zu nähern, die Schranke immer mehr zu erweitern, um so immer mehr Selbständigkeit zu erlangen. Darin liegt seine sittliche Bestimmung. Das Sittengebot lautet darum: Handle selbständig, so daß durch die fortgesetzte Reihe solcher Handlungen das Ich unabhängig werden muß. Dazu gilt für jeden das besondere Gebot: Erfülle deine spezielle Bestimmung, deinen speziellen sittlichen Beruf. Das radikale Böse ist die Trägheit. Dadurch aber, daß der Wille seine Aufgabe erfüllt, bringt er außer und über der physischen eine höhere Weltordnung hervor, die moralische. „Die lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott." Nur unsere Endlichkeit ist schuld, daß wir Gott als ein über der Welt stehendes Wesen denken. Es gibt keinen persönlichen Gott. Weil nun so Gott und die moralische Weltordnung eins sind, sind auch Moral und Religion dasselbe.

Lehre des älteren Fichte. — In seinen späteren Jahren hat Fichte seine Lehre in bezug auf das Absolute insofern geändert, als er hinter dem reinen Ich oder der sittlichen Weltordnung Gott als ein ewiges, unveränderliches Sein, als Grund des absoluten Ich, annahm. „Da Wissen ein Sehen eines Seins durch ein Bild ist, so muß allem Wissen vorgedacht sein ein Sein." Dieses ewige absolute Sein, das allein wahrhaft Seiende, ist der Urgrund, der die einzelnen Individuen trägt. Hingabe an Gott, der in uns lebt, gilt jetzt als höchste Aufgabe des Menschen.

Diese Änderung bedeutet keine wesentliche Umgestaltung von Fichtes Lehre. Sie hebt nur den pantheistischen Charakter seines Systems, der auch in der ersten Fassung steckt, deutlicher hervor. —

Zur Beurteilung. — 1. Schon die Problemstellung und Absicht Fichtes, aus einem einzigen obersten Prinzip alles Wissen abzuleiten, erscheint als verfehlt.[1]) Denn in einem allgemeinen Prinzip ist die Besonderheit und Mannigfaltigkeit unsrer Erfahrung nicht enthalten. Ein Besonderes aber, eine bestimmte Tatsache oder ein bestimmter Gedanke, offenbart zunächst nur sich selbst, sodaß, um zu weiterer Erkenntnis fortzuschreiten, noch andere Prinzipien gelten müssen.

2. Tatsächlich kommt Fichte über den ersten Satz nur durch die durchaus nicht aus ihm abgeleitete Annahme des unbegreiflichen, grundlos gesetzten „Anstoßes" hinaus, der zur Selbstbeschränkung des absoluten Ich führt.

Ebenso willkürlich ist die „Ableitung" der Existenz einer Mehrheit menschlicher Individuen. Sie sollen notwendig sein zwecks sittlicher Anregung und Förderung; Fichte hat nicht gezeigt, daß ein Einzel-Ich nicht sittlich leben könnte. Die Konsequenz seines Standpunktes ist der Solipsismus, die Existenz eines Bewußtseins allein. Außerdem stellt Fichte die rein logische Ableitung einfach ohne weitere Begründung als reale hin.

3. Das von Fichte aufgestellte Prinzip selbst ist nicht einwandfrei gewonnen. Durch die Reflexion, die uns zu dem absoluten Ich führen soll, kommen wir nur zu

1) Vgl. F. Klimke, Der Monismus u. s. philos. Grundlagen. Freiburg i. B. 1911. S. 236 ff.

einem abstrakten oder erkenntnistheoretischen Ich, etwa dem Kantischen „Bewußtsein überhaupt“. Fichte macht aus dieser rein formalen logischen Funktion unter willkürlicher Gleichsetzung von Denken und Sein einen realen Weltgrund, der alle Realität in sich enthält.

4. Der Begriff des absoluten Ich ist nicht widerspruchsfrei.

a) Dieser Weltgrund, das reine Ich, soll sich selbst setzen, d. h. sich denken und denkend sich hervorbringen. Wie soll das denkbar sein, daß etwas sich selbst hervorbringt? Wie kann ein Seiendes sich erst seiend machen? Sind Setzendes und Gesetztes real ganz identisch?

b) Wie läßt sich der „Anstoß“ und die „Beschränkung“ mit dem Begriff des nach Fichte unendlichen und unbeschränkten Ich, außer dem nichts ist, vereinen?

c) Das reine Ich soll als reines Tun ohne Bewußtsein gedacht werden und doch als Grund aller Realität Bewußtsein ursprünglich hervorbringen. Das ist ein Widerspruch. Es soll absolut sein und doch von dem Nicht-Ich abhängen in seiner sittlichen Betätigung. Das ist mindestens grundlos behauptet.

5. Die von Fichte aus dem Ich abgeleitete Welt entspricht so wenig der Wirklichkeit unserer unmittelbaren und naturwissenschaftlichen Erfahrung, daß sich alsbald eine Reaktion gegen solche wirklichkeitsfremde Spekulation geltend machte, die sich bis zur Verachtung aller Philosophie steigerte. Selbst Schelling, der sich Fichte anschloß, wich gerade in diesem Punkte von ihm ab, um der Wirklichkeit doch einigermaßen gerecht zu werden. In welch unzulänglicher Art er das tat, werden wir im folgenden sehen.

6. Fichte behauptet, die logische Wahrheit allgemeiner Prinzipien (Satz der Identität, des Widerspruchs usw.) sei durch die Setzungen des Ich begründet. Tatsächlich tragen diese Sätze ihre Gültigkeit in sich selber unabhängig von jener Setzung, sonst wäre jede Erkenntnis, auch die der Setzung des Ich, unmöglich.

2. Schelling.

Vorbemerkungen.

1. Der reine Idealismus Fichtes, die Aufhebung der äußeren Natur im Ich, ist etwas zu Gewaltsames, als daß das menschliche Denken dadurch befriedigt werden könnte. Darum suchte der jugendliche begeisterte Anhänger Fichtes, Schelling, die Natur wieder in ihre Rechte einzusetzen; er blieb aber dessenungeachtet auf dem pantheistisch-idealistischen Standpunkt stehen und bildete nur den subjektiven zu einer Art objektiven idealistischen Pantheismus um.

2. Friedrich Wilhelm Josef Schelling (1775—1854), geboren zu Leonberg in Württemberg, erhielt, nachdem er zuerst in Jena neben Fichte gelehrt, eine Professur der Philosophie in Würzburg, dann in München und endlich in Berlin. Die philosophische Ansicht Schellings ist keine konstante; sie befindet sich im beständigen Fluß; statt vom Standpunkt eines Prinzips aus alle Teile der Philosophie systematisch zu bearbeiten, nimmt er bei seinem lebhaft bewegten Geist immer wieder neue Anregungen in sein System auf und paßt es ihnen an. Man kann daher seine Philosophie nur dadurch sachgetreu zur

Darstellung bringen, daß man diesen seinen Entwicklungsperioden folgt und die verschiedenen Gestaltungen seiner philosophischen Weltanschauung genetisch vorführt.

3. Es lassen sich drei Hauptperioden dieser Entwicklung unterscheiden: die Periode der Identitätsphilosophie, die neuplatonische und die Periode der positiven oder Offenbarungsphilosophie.

a) Die Identitätsphilosophie.

Schon als Student in dem Tübinger protestantischen „Stift" wurde Schelling ein eifriger Anhänger Fichtes. In seinen Schriften „Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt" (1794) und „Vom Ich als Prinzip der Philosophie" (1795) ist er ganz der Schüler Fichtes. Aber bald drängte es ihn zu einer Naturphilosophie als Ergänzung der Lehre Fichtes in ihrem schwächsten Punkte. In seinen Schriften: „Ideen zu einer Philosophie der Natur" (1797), „Von der Weltseele" (1798), „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie" (1799) und „System des transzendentalen Idealismus" (1800) entwickelte Schelling nach und nach eine größere Selbständigkeit der Natur. Die Natur ist unbewußte Vernunft, schlummernde Intelligenz, die sich schrittweise zur bewußten Vernunft im Menschen entfaltet. Darum ist die Natur nicht ein bloßes Getriebe mechanischer Kräfte, sondern ein zweckvoll eingerichteter Organismus. Aus zwei entgegengesetzten Kräften, einer vorwärtsdrängenden und einer begrenzenden, Abstoßung und Anziehung, und ihrer „Polarität" läßt sich das Schaffen der Natur nachkonstruieren bis zu dem Zielpunkte, dem Bewußtsein. Von diesem und seiner Entwicklung handelt in gleicher teleologischer Betrachtung die Transzendentalphilosophie („System des transzendentalen Idealismus". 1800). Eine reelle und eine ideelle Kraft gestalten in ihrem Zusammenwirken alle Phasen oder „Epochen" des Selbstbewußtseins.

Naturphilosophie und Geistesphilosophie bleiben nicht getrennt nebeneinander stehen. Schelling betont alsbald, daß Natur und Geist nur die Erscheinungsweisen eines in beiden sich offenbarenden Absoluten sind.

In seiner Identitätsphilosophie, die er namentlich in der „Darstellung meines Systems der Philosophie" (1801) und im „Bruno oder über das natürliche und göttliche Prinzip der Dinge" (1802) dargelegt hat, stellt er den Satz auf, daß weder das Ich, noch das Nichtich als höchstes Prinzip alles Seienden betrachtet werden könne, weil beide relative Begriffe seien, vielmehr nur die absolute Identität oder Indifferenz des Ichs und Nichtichs, des Idealen und Realen, des Geistes und der Natur. In ihr haben wir das Göttliche, und zwar das allein Göttliche zu erblicken.

Der Begriff der absoluten Identität des Geistes und der Natur kann aber nicht durch Vernunftschlüsse gewonnen werden, da sie selbst das Prinzip aller Demonstration ist. Wir müssen dieselbe vielmehr in unmittelbarer intellektueller Anschauung erfassen. Ist solches geschehen, dann bildet die Identität den Ausgangspunkt aller philosophischen Spekulation. Die Methode der Philosophie ist schlechterdings apriorisch. Aus der absoluten Identität, die wir in unmittelbarer intellektueller Anschauung erfassen, müssen wir in absteigender Linie das ganze All konstruieren, um es aus dem Absoluten zu begreifen. Und da die absolute Identität das Göttliche ist, so geht die Philosophie wesentlich darauf aus, alles aus dem Absoluten, aus Gott zu begreifen, und ist somit absolute Wissenschaft.

Es ist nämlich die absolute Identität oder Indifferenz als solche nie wirklich. Soll es zur Wirklichkeit kommen, dann muß die absolute Indifferenz sich aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit heraussetzen, sie muß sich als wirkliches Sein setzen. Diese Selbstsetzung ist jedoch wiederum nur dadurch möglich, daß die absolute Indifferenz sich differenziert, ohne jedoch in dieser Differenzierung ihre Einheit zu verlieren. Sie differenziert sich aber in die beiden Gegensätze von Natur und Geist. Das Absolute macht nämlich vorerst sein eigenes Wesen zur Form, und dadurch geht die Subjektivität in die Objektivität über. Das ist die Natur. Das Absolute nimmt dann aber auf zweiter Linie in ein und demselben Akte die herausgesetzte Form wieder in sein Wesen zurück, und so wird die ganze Objektivität wieder zur Subjektivität. Das ist die Welt des Geistes. Nur in dieser Differenzierung der beiden Gegensätze ist also das Absolute wirklich.

Demnach sind Natur- und Geisteswelt nur die zwei verschiedenen Potenzen des Einen Absoluten; es findet zwischen ihnen nicht eine qualitative, sondern nur eine quantitative (relative) Differenz statt. In beiden ist die ganze absolute Identität, nur in der einen in der Form der Realität, in der anderen in der Form der Idealität; in der Natur wiegt das Reale, in der Geisteswelt das Ideale vor. Die Natur ist der sichtbare Geist; der Geist dagegen die unsichtbare Natur. Das Wesen beider ist dasselbe. Bei beiden sind aber wiederum drei besondere Potenzen zu unterscheiden. Auf der realen Seite ist die erste Potenz die Materie, die zweite das Licht, die dritte der Organismus. Auf der idealen Seite dagegen ist die erste Potenz das Wissen, die Hineinbildung des Stoffes in die Form, dem die Wahrheit entspricht; die zweite das Handeln, die Hineinbildung der Form in den Stoff, dem die Güte, und endlich die Vernunft, die absolute Ineinsbildung von Stoff und Form, der die Kunst entspricht.

In dieser Periode schließt sich Schelling vielfach an Spinoza an, ohne jedoch dessen rein mechanistische Betrachtungsweise anzunehmen.

b) Neuplatonisierende Richtung.

1. Von dieser Identitätsphilosophie ging Schelling in seiner Schrift „Philosophie und Religion" (1804) zu einer Ansicht über, die ein neuplatonisches Gepräge hat. Er fragte sich, warum und wie die absolute Indifferenz in die Erscheinungen heraustrete. Gott, sagt er, ist an sich reine Idealität. Indem er aber sich selbst anschaut, setzt er die Idealität in Realität um, bringt also ein Gegenbild seines Wesens, ein anderes Absolutes, in sich hervor, in dem er sich selbst offenbart. Er würde sich aber nicht vollkommen offenbaren, wenn er diesem Gegenbilde nicht auch die Macht zuteilte, seine Idealität gleichfalls in Realität

umzusetzen und sie in besonderen Formen zu objektivieren. Dieses zweite Produzieren ist das Erzeugen der Ideen.

2. Fragt man nun aber, wie das Endliche entstehe, so gibt es vom Absoluten zum Relativen, vom Unendlichen zum Endlichen, keinen stetigen Übergang; der Ursprung der Sinnenwelt ist daher nur als vollkommene Abtrennung von der Absolutheit, und zwar durch einen Sprung, denkbar. Dieser besteht darin, daß die Ideen (wie schon die Neuplatoniker lehrten) von Gott abfallen. Dieser Abfall der Ideen von Gott aber bedingt den Ursprung der Welt. Die Möglichkeit dieses Abfalles ist darin begründet, daß das Absolute seinem Gegenbild, und dieses wiederum seinem Gegenbild, den Ideen, mit seinem Wesen auch die Selbständigkeit und Freiheit gab, weil sie nur unter dieser Bedingung gleichfalls absolut sein konnten.

3. Die abgefallenen Ideen vermochten nun aber kein Reales mehr zu erzeugen, sondern nur Bilder ihrer eigenen Nichtigkeit. Das sind die sinnlichen Dinge. Diese haben also, als sinnliche Dinge gefaßt, kein reales Sein, sie sind nur Scheinbilder, die nicht an sich, sondern nur in bezug auf die Ideen, die ihre Seele bilden, in Betracht kommen. Die sinnliche Welt ist somit nur ein an sich nichtiger Schein, gleichsam die Ruine der höheren, idealen Welt.

4. Auch die Menschenseele ist eine abgefallene Idee, die durch ihre Verbindung mit dem Leib zu der Endlichkeit herabgesunken ist, die sich in der Individualität ausspricht. Aber es liegt in ihr zugleich die Möglichkeit, sich wieder zu ihrer Unendlichkeit emporzuarbeiten; und das ist auch ihre Aufgabe. Sie erreicht dieses Ziel dadurch, daß sie die sinnlichen Affekte flieht und überhaupt der Sinnlichkeit abstirbt, um in der Zurückgezogenheit vom Leib nur dem Idealen und Geistigen sich zuzuwenden. So gelangt sie zur wahren Freiheit und Sittlichkeit.

5. Die Unsterblichkeit der Seele ist darnach nicht als individuelle Fortdauer zu fassen; denn in diesem Sinn wäre die Unsterblichkeit nur eine fortgesetzte Sterblichkeit. Sie besteht vielmehr nur in der Rückkehr der Seele in ihre Idee. Jene Seelen aber, die ihrer sittlichen Aufgabe hinieden nicht genügt haben, unterliegen nach dem Tod einer neuen Korporisation. Am Ende aber kehren alle Seelen in das Reich der Ideen zurück. Damit löst sich dann auch die Sinnenwelt als solche auf und verschwindet in der Geisterwelt.

6. Diese schärfere Scheidung zwischen Gott und der endlichen Erscheinungswelt führte Schelling zu seiner „positiven" Philosophie.

c) Die „positive" Philosophie.

1. Die „positive" Richtung Schellings tritt bereits in seiner Schrift „Über das Wesen der menschlichen Freiheit" (1809) hervor. Eine nochmalige Umgestaltung gab er ihr in seiner „letzten Philosophie", in der „Philosophie der Mythologie und Offenbarung". Er schließt sich hier an den Theosophen Jakob Böhme an und reproduziert dessen Ideen in einem modernen Gewand. Schelling nennt sein System „positive" Philosophie, insofern es nicht, wie die „negative" Philosophie Hegels, die nur die logischen Notwendigkeiten und damit nur die

negativen Bedingungen des Wirklichen dartut, vom Begriff zur Existenz Gottes, sondern umgekehrt von dem Existierenden zum Begriff Gottes schreitet.

2. Der Grundgedanke dieser „positiven“ Philosophie ist der, daß Gott aus seinem ursprünglichen Ansichsein durch den Prozeß der Weltschöpfung und Erlösung hindurch zur Dreipersönlichkeit und dadurch zu seiner vollendeten Wirklichkeit gelange. Schelling nimmt daher in dem „unvordenklichen, blind notwendigen Sein“ Gottes drei Potenzen an, nämlich: a) den bewußtlosen Willen als die causa materialis der Schöpfung (die „Natur“ in Gott); b) den besonnenen Willen als die causa efficiens der Schöpfung (den Verstand, das Wort, das Licht in Gott) und endlich c) die Einheit beider als die causa finalis der Schöpfung: das, was werden soll.

3. Der Weltschöpfungsprozeß besteht nun wesentlich darin, daß Gott als freie, absolute Persönlichkeit die Potenzen in Spannung gegeneinander versetzt. Dadurch werden die Potenzen außer Gott gesetzt, also gleichsam entgottet, und bleiben nur mehr der Potenz nach in Gott. Zunächst wird die erste Potenz, die causa materialis, aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit erhoben und so außer Gott gesetzt. Dann tritt die zweite Potenz aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit heraus und sucht nun als demiurgische Potenz das erste exzentrisch gesetzte Prinzip (die Materie) zu besiegen und es wieder in das göttliche Sein zu verwandeln, es wieder in das Zentrum zurückzuführen. Endlich erhebt sich am Ende des Prozesses auch die dritte Potenz aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit, indem als Höhepunkt des Weltschöpfungsprozesses der Geist aufleuchtet.

4. Durch diesen Weltschöpfungsprozeß gelangt Gott zur absoluten Dreipersönlichkeit und damit zur absoluten Vollendung. Die erste Potenz ist nämlich, insofern sie von der zweiten Potenz aus der Exzentrizität wieder ins Zentrum zurückgebracht wird, die Person des Vaters; die zweite Potenz dagegen ist, insofern sie nach Zurückführung des gedachten exzentrischen Seins gleichfalls in Gott zurückkehrt, die Person des Sohnes; und die dritte Potenz endlich ist, insofern sie als Ziel und Resultat des Prozesses zur Verwirklichung gelangt und dann gleichfalls in Gott zurückkehrt, die Person des Geistes. Und so ist denn Gott als der Dreieinige erst vollständig durch die Schöpfung und am Ende der Schöpfung; denn jetzt erst sind die drei Potenzen oder Gestalten drei wahre Persönlichkeiten. Der Anfang der Schöpfung ist die Entherrlichung Gottes; das Ziel und Ende der Schöpfung dagegen ist die Verherrlichung Gottes in den drei Personen.

5. Damit ist aber noch nicht alles zu Ende. Die während der Spannung der Potenzen aufgehobene Gottheit trat am Ende der Spannung, d. i. am Ende des Weltschöpfungsprozesses, in den Menschen als letztes Geschöpf ein und ward ihm immanent. Der Mensch hätte nun die Potenzen in ihrer Einheit erhalten sollen dadurch, daß er sich Gott unterwarf. Aber er konnte auch die Potenzen wieder in Spannung versetzen, in der Meinung, selbst damit als ein Gott zu schalten. Er tat solches wirklich, und das ist der Sündenfall. Die Folge davon war, daß der Mensch, der ursprünglich rein ideales Wesen war, dieser seiner Idealität entkleidet und ein irdisches Wesen wurde, und daß auch die Natur außer Gott gesetzt ward, was deren gegenwärtigen Zerfall, in dem sie mehr einer Ruine gleicht als einem wirklichen Gebäude, zur Genüge beweist.

6. Durch den Sündenfall wurde eine neue Suspension des göttlichen Seins herbeigeführt. Indem der Mensch durch seinen Fall die Potenzen wieder in Spannung versetzte, hat er sie dadurch zugleich wieder außer Gott gesetzt, entherrlicht und ihrer Persönlichkeit beraubt. Die erste Potenz tritt nun in ihrer Entgottung als böse Potenz, als Satan auf, der den Menschen unter seiner Herrschaft hält. Wie aber in der Schöpfung die zweite Potenz als demiurgische Macht auftrat und die erste Potenz aus der Entgottung in Gott zurückführte, so tritt sie auch jetzt wieder als jene Macht auf, die das Entgottete wieder in Gott zurückführt und dadurch den dreieinigen Gott gewissermaßen wieder herstellt. Das ist die Erlösung. In dieser durchbricht die gedachte Potenz den göttlichen Unwillen, überwindet den Satan und stellt so die durch den Sündenfall unterbrochene göttliche Geburt in drei Personen wieder her.

7. Sündenfall und Erlösung sind aber nicht etwas Zufälliges; vielmehr gehören beide notwendig zum theogonischen Prozeß. Schöpfung und Erlösung sind nach Schelling nur insofern freie Akte Gottes, als sie durch den Willen Gottes, nicht durch eine vom Willen verschiedene, notwendig wirkende Potenz in Gang gesetzt werden.

8. In dieser letzten Form der Schelling'schen Philosophie tritt die Persönlichkeit und Überweltlichkeit Gottes, sowie die Freiheit der Schöpfung schärfer hervor, sie bleibt aber pantheistisch. —

In den einzelnen Ausführungen treten bei Schelling noch mehr wie in seinen Grundanschauungen Willkürliches und Phantasieeinfälle an die Stelle sachlich begründeten Denkens.

3. Hegel.

1. Die Aufgabe, die Hegel lösen wollte, war die gleiche, wie auch Fichte und Schelling sie sich gestellt hatten: alle Wirklichkeit in der Natur und Geisteswelt aus einem obersten Prinzip herzuleiten und in notwendiger Gedankenfolge zu entwickeln. Fichtes subjektiver Idealismus sah dieses Prinzip in dem absoluten Ich; dabei wurde die Natur zu einer bloßen Selbstbeschränkung dieses Ich herabgedrückt. Schellings objektiver Idealismus wollte der Naturwirklichkeit eine gleiche Stelle in der Entwicklung des Absoluten anweisen wie der idealen Wirklichkeit des Geistes und faßte daher das Absolute als indifferente Identität des Realen und Idealen. Hegel wollte zwar auch mit Schelling der Natur ihr Recht werden lassen, suchte sie aber nicht aus einem indifferenten Absoluten abzuleiten, sondern gleich aller geistigen Wirklichkeit aus dem Geistigen als solchem, aus dem Begriff, aus der absoluten Idee. Jetzt erst haben wir den „absoluten Idealismus", den logischen Idealismus oder Panlogismus.

2. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770—1831), geboren zu Stuttgart, habilitierte sich im Jahre 1801 als Privatdozent der Philosophie in Jena, wurde dann bald Professor daselbst, hierauf (1808) Gymnasialdirektor in Nürnberg, nachmals wieder Professor der Philosophie in Heidelberg (1816) und zuletzt (1818) in Berlin. Seine Werke erschienen bald nach seinem Tode in einer Gesamtausgabe, die durch einen Verein von Freunden des Verstorbenen besorgt wurde. Darin sind enthalten:

die Phänomenologie des Geistes (1807), Wissenschaft der Logik (1812—16), die Enzyklopädie der phil. Wissenschaften (1817), Grundlinien der Philosophie des Rechtes (1821), die Ästhetik, die Religionsphilosophie, sowie die Geschichte der Philosophie.

3. Wir wollen zuerst die allgemeinen Grundsätze der Hegelschen Philosophie, dann deren Gliederung und schließlich die Grundgedanken seiner Staats- und Religionsphilosophie zur Darstellung bringen.

a) Allgemeine Grundsätze des Hegelschen Systems.

1. Gegenstand der Philosophie ist nach Hegel das Wirkliche, und zwar alles Wirkliche. Das wahrhaft Wirkliche, Reale, ist aber nicht das Einzelne als solches, sondern nur das **Allgemeine**. Dieses ist nicht bloßes Produkt unseres Denkens, sondern es ist **objektives** Sein. Als unmittelbar einzelne sind die Dinge nichts an sich, sondern nur Erscheinung dieses Allgemeinen. Das Allgemeine ist aber wiederum nicht ein starres, bewegungsloses Sein, sondern es setzt zugleich in sich **Unterschiede** und ist nur wirklich in diesen Unterschieden. Es muß ihm daher auch eine **Tätigkeit** zugeschrieben werden, wodurch es diese Unterschiede in sich setzt, und diese Tätigkeit ist das **Denken**. Dieses Denken ist aber nicht etwa auf eine dem Allgemeinen, dem Sein, zugehörige Denkkraft zurückzuführen, sondern das Sein, das Allgemeine, ist selbst Denken. **Denken und Sein sind ein und dasselbe.**

2. Nun kann aber das Allgemeine als solches nur gedacht werden im **Begriff**, und ebenso ist der Begriff die wesentliche Form, in der das Denken sich betätigt. Folglich ist das Allgemeine, das Sein nur wirklich **im Begriff** und **als Begriff**. **Der logische Begriff**, die subsistente logische Idee, ist somit das eigentlich Wirkliche, der Urgrund der Welt, oder die **allgemeine Substanz**, die allen Erscheinungen zugrunde liegt; er ist das innerste Wesen der Dinge, gleichsam das allgemeine Blut der Welt. Die **Welt**, Natur und Geist, ist die **Entwicklung** dieser Idee, und zwar naturgemäß eine **logische** Entwicklung. Darum ist das Vernünftige wirklich und das Wirkliche vernünftig. Denken und Sein sind identisch, sie sind die in einem dialektischen Prozeß sich entfaltende absolute Idee. Um daher das Wirkliche in seiner reichgegliederten Mannigfaltigkeit zu erkennen und zu begreifen, muß der logische Begriff zugrunde gelegt und von ihm ausgegangen werden.

3. Der logische Begriff nun gliedert sich selbst in das Mannigfaltige, und das treibende Prinzip dieser Selbstgliederung ist der **Widerspruch**. Denkend setzt der Begriff nämlich eine besondere Bestimmung in sich und negiert sich dadurch in seiner Allgemeinheit. Zugleich bleibt er aber doch identisch mit sich; er negiert also eodem actu jene Bestimmung und behält sie als aufgehoben in sich. Dadurch

ist er bereichert mit jener Bestimmung, die er als aufgehoben in sich behält, und hat dadurch an Inhalt gewonnen. So ist die Negation und die Negation der Negation — dieser Widerspruch — gewissermaßen das Leben des Begriffes, in dem er sich entfaltet zu den Besonderheiten, ohne doch aufzuhören, in seiner Einheit zu verharren. So wird jeder Begriff (Thesis) zu seinem Gegenteil (Antithesis) hingedrängt und schließlich mit diesem in einer höheren Einheit (Synthesis) aufgehoben; z. B. Sein—Nichts—Werden.[1])

4. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, erscheint der logische Begriff mit seiner ihm immanenten Selbstentwicklung im Denken als die objektive Dialektik des Seins und daher als die objektive, als die seiende Vernunft. Von ihr ist zu unterscheiden die subjektive, selbstbewußte Vernunft im Menschen. Diese ist nur die Erhebung der seienden Vernunft zum Bewußtsein; denn indem wir die Dinge denken, vertilgen wir gleichsam deren Inhalt als fremdes Sein und verwandeln ihn in unsere Gedanken. Wenn daher die Vernunft das Wesen der Dinge erforscht, so erforscht sie in Wahrheit nur sich selbst; sie sucht sich nur als seiende Vernunft zum Bewußtsein ihrer selbst im Menschen zu erheben. Darum müssen wir in unserm Denken den Gegenstand selbst sich entwickeln lassen und mit unserem subjektiven Denken dabei nur zusehen, ohne etwas von dem letzteren hinzuzutun.

5. Die Aufgabe, die seiende Vernunft zur bewußten zu erheben, hat die Philosophie zu lösen. Daher ist die Philosophie von diesem Standpunkt aus zu definieren als die Wissenschaft der Vernunft, insofern sie sich ihrer selbst als alles Seins im logischen Begriff bewußt wird. In diesem Sinn ist sie Vernunftwissenschaft, d. h. Wissenschaft der Vernunft von sich selbst.

6. Aus dem Gesagten ergibt sich von selbst der wesentliche Charakter der Hegelschen Philosophie. Der logische Begriff ist, sofern alles Wirkliche auf ihn zurückgeht, auch das Absolute, das Göttliche. Gott ist der logische Begriff, die allgemeine Wesenheit oder Substanz aller Dinge — nichts weiter. Das System Hegels ist wesentlich pantheistisch. Deshalb bezeichnet er seine Philosophie auch als absolute Wissenschaft. Denn einerseits hat sie keinen anderen Gegenstand, als das Absolute, d. i. den logischen Begriff, und andererseits ist sie zugleich

---

1) Hierbei behauptet Hegel, der Begriff des abstrakten Seins sei identisch mit dem des Nichts, weil beide absolut bestimmungslos seien. Tatsächlich wird jedoch auch im abstrakten Sein ein Positives gedacht, das der Begriff des Nichts negiert. Die Gleichsetzung von Sein und Nichts bedeutet die Negation der Grundprinzipien aller Logik. Tatsächlich spricht Hegel dem Satz vom Widerspruch die metaphysische Gültigkeit ab.

die dem Absoluten selbst eigene Wissenschaft, weil sie ja nichts anderes ist, als die Erhebung des dem Absoluten selbst immanenten Denkens zum Bewußtsein.

b) Die Gliederung dieser Philosophie.

Die Einteilung der Philosophie ergibt sich für Hegel aus der Dreiheit der Momente, die in der Dialektik des Begriffes gegeben sind. In Kraft dieser Dialektik hat nämlich der Begriff aus der unmittelbaren Identität in den Gegensatz überzugehen, um durch Wiederaufhebung des letzteren zur vermittelten Einheit mit sich zurückzukehren. Daher muß das Absolute, der Begriff, ein dreifaches Stadium durchlaufen. Er ist nämlich zuerst an sich. Dann schlägt er in seinen Gegensatz um und tritt in das Stadium des Außersichseins oder des „Andersseins der Idee" ein. Endlich aber kehrt er aus diesem Außersichsein zu sich zurück und gelangt so zum Insichsein. Im ersten Stadium ist der Begriff Gott, wie er an und für sich vor der „Erschaffung der Welt" ist, im zweiten Stadium ist er Natur, im dritten Geist.

Demnach muß auch die Philosophie als die Wissenschaft des Absoluten in drei Teile zerfallen: in die Logik, in die Naturphilosophie und in die Philosophie des Geistes. Die Logik ist die Wissenschaft vom Begriff in seinem Ansichsein, oder von dem Absoluten, wie es an sich vor der Welt und ohne diese ist; die Naturphilosophie ist die Wissenschaft vom Begriff in seinem Außersichsein, oder von Gott, wie er sich entäußert in die Natur; die Philosophie des Geistes endlich ist die Wissenschaft vom Begriff in seinem Insichsein, oder von Gott, wie und insofern er im menschlichen Geist zum Selbstbewußtsein gelangt.

1. Logik. — a. Die Logik hat nicht bloß die Denkformen, sondern auch die ontologischen Kategorien zum Gegenstand; denn die ontologischen Bestimmungen sind zugleich Denkbestimmungen, und umgekehrt sind die Denkformen zugleich ontologische Kategorien. Aufgabe der Logik ist es aber, beide nicht etwa bloß als gegeben hinzunehmen, sondern sie a priori aus dem logischen Begriff des Seins als dem allgemeinsten und abstraktesten dialektisch abzuleiten. In dieser Ableitung stellt sich uns dann das Werden des Begriffes zur Idee vor Augen. Dadurch nämlich, daß durch die dem Begriff immanente Dialektik Bestimmungen aus dem Begriff herausgesetzt und wieder in diesen zurückgenommen werden, wird der an sich leere Begriff immer reicher und voller, bis er endlich vollkommen erfüllter Begriff — Idee — ist.

b) In seinem Ansichsein durchläuft der Begriff in der Logik drei Stadien. Er ist wiederum zuerst an sich, dann schlägt er in das Fürsichsein um und gelangt endlich durch Negation des letzteren zum Insichsein. Im ersten Stadium ist der Begriff bloßes Sein, im zweiten ist er Wesen, im dritten eigentlicher Begriff.

α) Das Sein enthält in sich die drei Stufen oder Kategorien der Qualität, der Quantität und des Maßes. Diese weisen als bloße Bestimmungen auf das zugrundeliegende Wesen hin.

β) Das Wesen als das in sich reflektierte Sein schließt wiederum in sich: das Wesen als Grund der Existenz, dann die Erscheinung und zuletzt die Wirklichkeit.

γ) Der eigentliche Begriff endlich ist zuerst subjektiver, dann objektiver Begriff und schließlich Idee. — Diese ist mithin ihr eigenes Resultat ebenso gut, wie ihre eigene Voraussetzung; denn alle vorausgehenden Bestimmungen sind nur ihre eigenen Momente und setzen die Idee mithin ebenso voraus, wie sie in ihrer Totalität sie zum Resultat haben.

So bilden die Begriffe in ihrer Gesamtheit eine organisch gegliederte Begriffswelt. Die im logischen Prozeß vollendete Idee entschließt sich nun, sich frei aus sich zu entlassen und in ihren Gegensatz umzuschlagen. So wird sie zur Natur. Die Logik geht in die Naturphilosophie über.

2. Naturphilosophie. — In der Natur nun hat sich die Idee in ihre Unterschiede zerlegt; diese fallen auseinander und treten als sich gegenseitig gleichgiltige Existenzen auf. Trotzdem muß die Natur als realisierte Vernunft notwendig ein System von Stufen bilden, von denen jede zuletzt in die andere übergeht, um in ihr sich aufzuheben. Da jedoch die Bestimmung der Natur selbst wiederum die ist, den Durchgangspunkt zu bilden für das Insichgehen der absoluten Idee im Geist, so müssen jene Naturstufen in der Weise aufeinanderfolgen, daß in ihrem Fortgang ein stetig fortschreitendes Streben nach Verinnerung zu Tag tritt.

Die Naturphilosophie ist in erster Linie Mechanik, in zweiter Physik, in dritter Organik.

3. Geistesphilosophie. — Die Naturphilosophie geht schließlich über in die Philosophie des Geistes. Die Bestimmung der Natur ist es, sich selbst zu töten, damit aus ihrem Tod gleich dem Vogel Phönix der Geist im Menschen erstehe. Dieser ist die zu ihrem Fürsichsein gelangte wirkliche Idee, die um sich selbst weiß. Für uns hat der Geist die Natur zur Voraussetzung; aber dennoch ist die Natur wieder vom Geist gesetzt; er ist nicht das Resultat der Natur; er bringt sich selbst aus den Voraussetzungen, die er sich macht, nämlich der logischen Idee und der Natur, hervor und ist die Wahrheit beider. Er ist nur wirklich im Werden, in dem dialektischen Prozeß, in dem er sich stufenweise offenbart. Er ist nicht ein vor seinem Erscheinen

schon fertiges Wesen; er ist vielmehr nur durch die bestimmten Formen seines notwendigen Sichoffenbarens wahrhaft wirklich. Das Sichselbstoffenbaren ist selbst der Inhalt des Geistes. Nichts ist in ihm ein Festes, ein Seiendes; der Geist ist wesentlich immer nur das, was er von sich weiß. Er ist nicht Geist, sondern er bringt sich fortwährend als Geist hervor.

Dieser ist zuerst an sich, dann setzt er den Unterschied und endlich nimmt er sich aus diesem Unterschied wieder in die Einheit zusammen. Auf erster Stufe findet der Geist eine Welt vor; auf zweiter erzeugt er selbst eine Welt der Freiheit aus sich; auf dritter Stufe endlich befreit er sich von dieser wiederum, um bei sich zu sein. Auf erster Stufe ist er subjektiver, auf zweiter objektiver, auf dritter absoluter Geist. Demnach zerfällt die Philosophie des Geistes in die Lehre vom subjektiven, vom objektiven und vom absoluten Geiste.

a) Der subjektive Geist, wie er von der Natur herkommt, ist zuerst Naturgeist oder Seele — Gegenstand der Anthropologie; dann unterscheidet er sich von der Welt und die Welt von sich und wird so zum Bewußtsein — Gegenstand der Phänomenologie; endlich überwindet er diesen Gegensatz, kommt zum Bewußtsein seiner Einheit mit der Welt und wird so vollkommener Geist — Gegenstand der Pneumatologie.

b) Der objektive Geist ist der freie Universalwille, insofern dieser die Welt der Freiheit als eine zweite Natur aus sich selber hervorbringt. Dieser freie, allgemeine Wille in seiner Unmittelbarkeit, dessen Dasein unmittelbar äußere Sache ist, ist das Recht; insofern er dagegen aus dem äußeren Dasein auf sich zurückgeht und das Gute und das Böse zum Objekt hat, ist er (individuelle) Moralität; die Einheit und Wahrheit von Recht und Moralität ist die Sittlichkeit.

c) Der absolute Geist schließlich, in dem sich der Geist seiner als des Absoluten und Göttlichen vollkommen bewußt ist, ist zunächst sich seiner bewußt in der Form der Anschauung und im Bild — die Kunst; dann wird er sich seiner als des absoluten Geistes bewußt in der Form des Gefühles und der Vorstellung — die Religion; und endlich wird er sich seiner bewußt in der Form des Denkens und des Begriffes — die Philosophie.

c) Grundgedanken der Hegelschen Staats- und Religionsphilosophie.

A. Staatsphilosophie. — 1. Das Recht fällt, wie wir gesehen, nach Hegel in die Sphäre des objektiven Geistes und die erste Stufe seiner Entwicklung. Darunter fällt das Eigentum, der Vertrag und Recht gegen Unrecht. Als zweite Stufe folgt die Moralität, unter die zu subsumieren sind: Vorsatz und Schuld, Absicht und Wohl, das Gute und das Böse. Zuletzt kommt endlich die Sittlichkeit, die in der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staate erscheint.

2. Der Staat fällt somit gleichfalls in die Sphäre des objektiven Geistes und ist die höchste Entwicklungsstufe des letzteren. Er

ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee, die selbstbewußte, sittliche Substanz, der sittliche Geist als der offenbare, substanzielle Allgemeinwille, der sich denkt und weiß und das, was er weiß, vollführt. Er ist absoluter Selbstzweck. Danach ist der Staat der wirkliche, hienieden präsente Gott; er ist göttlicher Wille als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt und Organisation entfaltender Geist. Er ist ein wahrhaft „irdisch Göttliches". Als unbewegter Selbstzweck hat der Staat das höchste Recht über die einzelnen. Das Volk als Staat ist die absolute Macht auf Erden. Die einzelnen haben sich dieser Gewalt unbedingt zu fügen und dafür sich zu opfern. Ihre höchste Pflicht ist es, Glieder des Staates zu sein.

3. Die dem Staatsbegriff allein kongruente Form ist die konstitutionelle Monarchie. Die Staatsgewalt muß sich nämlich gliedern in die Gewalt, das Allgemeine zu bestimmen — gesetzgebende Gewalt; dann in die Gewalt der Subsumtion der einzelnen Sphären und Fälle unter das Allgemeine — Regierungsgewalt; und endlich in die Gewalt der letzten Willensentscheidung — fürstliche Gewalt. Der wahre Souverän ist und bleibt somit immer der Staat; der Monarch ist nur das einfache Selbst des Staates, der das „Ich" oder das „Ich will" zu den staatlichen Verfügungen hinzusetzt. Die Verwirklichung des Ideals sah Hegel in dem damaligen preußischen Staatswesen.

4. Die ganze Entwicklung des objektiven Geistes in der Weltgeschichte betrachtet die Philosophie der Geschichte. Die tatsächlichen Ereignisse müssen angesehen werden als die innerlich notwendige Entfaltung des objektiven Geistes. Dabei stellen jedesmal einzelne Völker den Höhepunkt der Entwicklung dar; nach Erfüllung ihrer Mission treten sie in den Hintergrund. So folgen sich die orientalische Welt, das Griechentum, das Römertum und die Germanen als Stufen zur Entwicklung der Freiheit des objektiven Geistes in der Menschheit.

B. Religionsphilosophie. — Die Religion fällt, wie wir gesehen, in die Sphäre des absoluten Geistes. Sie ist nichts anderes als das Bewußtsein des Menschen von Gott als dem absoluten Geiste, und das Bewußtsein Gottes von sich als von dem absoluten Geist im Menschen, mit der näheren Bestimmung, daß das Bewußtsein des Menschen von Gott und Gottes von sich im Menschen ein und derselbe Akt sind, der aber noch in der Form der Vorstellung auftritt, während er in der Philosophie in der Form des Begriffes erscheint. Der Gegenstand der Religion und der Philosophie ist somit ein und derselbe, nämlich Gott und nichts als Gott und die Entwicklung Gottes. Nur die Form ist verschieden: was die Religion als zeitliches Verhältnis von Gott und Welt darstellt, kennt die Philosophie als zeitloses Verhältnis von Begriffen.

Die Religion muß aber wiederum, um zur Vollendung zu gelangen, drei Stufen durchschreiten. Der Grundgedanke jeder Religion ist nämlich die Versöhnung des Endlichen mit dem Unendlichen. Denn wenn die Religion die Erhebung des Absoluten zum Bewußtsein seiner selbst als des Absoluten im Menschen ist, so kann ja dieses Selbstbewußtsein von Gott nur dadurch erreicht werden, daß er das Endliche, die Natur, in die er sich entäußert hat, in sich zurücknimmt und sich dadurch in seiner erfüllten Unendlichkeit weiß. Das aber ist die Versöhnung des Endlichen mit dem Unendlichen. In dem Maß nun, als dieser Gedanke in der Religion immer deutlicher hervortritt, wird auch die Religion immer vollkommener. Das aber geschieht, wie schon gesagt, in drei Stufen:

a) Auf unterster Stufe stehen die Naturreligionen des Orientes, denen Gott noch Natursubstanz ist, gegen die alles Endliche und Individuelle als etwas Nichtiges verschwindet. Dann folgen:

b) Die Religionen der geistigen Individualität, in denen der Geist sich von der Natur scheidet, den Gegensatz zwischen beiden setzt. Hier wird das Göttliche als Subjekt angeschaut, mit dem eine Versöhnung gesucht wird (jüdische, griechische und römische Religion). Endlich folgt:

c) Die offenbare (christliche) Religion, in der die Versöhnung des Endlichen mit dem Unendlichen sich absolut vollzieht, wie denn der Glaube, der den Mittelpunkt dieser Religion bildet, nichts anderes ist, als die gewisse Voraussetzung, daß an und für sich die Versöhnung vollbracht sei. In der offenbaren Religion ist also Gott sich vollkommen offenbar.

Darum muß Gott sich hier offenbar sein nach den drei Stufen seiner Entwicklung, nämlich wie er an sich ist, wie er sich entäußert in die Natur, und wie er in sich zurückkehrt. Der Inhalt der offenbaren Religion ist also kein anderer, als die göttliche Geschichte selbst, die sich (freilich nicht der Zeit, aber doch dem Begriffe nach) in drei Perioden scheidet, von denen die erste außer der Welt, die zweite real in der Welt, und die dritte zunächst in der Welt ist, aber zugleich auch zum Himmel sich erhebt. Die erste Periode ist das Reich des Vaters, die zweite das Reich des Sohnes, die dritte das Reich des Geistes. Insofern nämlich Gott als der reine logische Begriff in seinem Ansichsein gedacht wird, ist er der Vater, insofern er dagegen sich in der Natur entäußert, ist er der Sohn; insofern er endlich über diesen Gegensatz übergreift und die Natur, das Endliche, in sich wieder zurücknimmt, ist er Geist. — —

Zur Beurteilung: 1. Es ist unmöglich, aus dem abstraktesten Begriff des bestimmungslosen Seins die Seinsbestimmungen, aus dem Allgemeinen das einzelne logisch abzuleiten.

Das ist auch dann der Fall, wenn dieser Begriff zugleich als tätiges Denken gefaßt wird; da sein Denken mit seinem Sein identisch sein soll, wäre er eben — falls etwas derartiges denkbar wäre — nur der allgemeine subsistierende Gedanke, der über sich selbst nicht hinauskäme.

2. Gleich der erste Schritt der Ableitung vom Sein zum Nichts und Werden enthält mit seiner Gleichsetzung von Sein und Nichts, weil beide bestimmungslos seien, einen offenbaren Widerspruch.

Tatsächlich erklärt Hegel den evidenten logischen Satz vom Widerspruch für metaphysisch ungültig, weil die Grundlage seines ganzen Systems, die „dialektische Methode", sich nicht damit vereinbaren läßt.

3. Selbst wenn die logische Ableitung Hegels richtig wäre, ließe sich doch aus dem logischen Begriff die Wirklichkeit nicht herleiten; sie würde bei solcher Gleich-

setzung von Denken und Sein „in ein Reich von Beziehungen und Formen, eine Welt der Umrisse und Schatten“ verwandelt (Eucken).

4. Dabei ist die Ableitung der Natur und die ganze Naturphilosophie Hegels ebenso willkürlich und verschroben wie bei Fichte und Schelling.

5. Hegel sieht ohne Beweis in unserem menschlichen Denken das Absolute in seiner Selbsterkenntnis. Dem widerspricht alle Beschränktheit und aller Irrtum des menschlichen Erkennens.

6. Das Absolute als Prozeß ist ein Widerspruch. Von außen empfängt es nichts, und alle Realität seines Wesens ist notwendig so, wie sie ist, da das Absolute in seiner ganzen Wesenheit mit Notwendigkeit existiert. Außerdem wäre die Entwicklung zum höheren, selbstbewußten Leben eine Vervollkommnung, die keinen adäquaten Grund in dem weniger vollkommenen Stadium hätte.[1])

Als Hegel starb, schien die Herrschaft seiner Philosophie in Deutschland für immer begründet. Bald trat jedoch ein Wandel ein. Seine überaus zahlreichen Anhänger schieden sich in eine Rechte, eine Linke und ein Zentrum.

a) Die Rechte (Althegelianer) umfaßte diejenigen Männer, welche die Übereinstimmung seiner Philosophie mit dem Christentum betonten. Zu ihnen gehören u. a. Marheineke, Göschel, Gabler, v. Henning und J. E. Erdmann.

b) Die Linke (Junghegelianer) hielt am Pantheismus fest und benützte die Hegelsche Philosophie zur Bekämpfung des Christentums. Dies taten z. B. Bruno Bauer, Feuerbach, Strauß, Ferdinand Baur, das Haupt der „Tübinger Schule“.

c) Bei den Männern des Zentrums schließlich begegnet uns die Tendenz, zwischen Deismus und Pantheismus eine Vermittelung zu erzielen. Genannt seien: K. Rosenkranz, Schaller, Kuno Fischer, Ed. Zeller, Carrière und Immanuel H. Fichte, einer der „Theisten im engeren Sinne“.

Auch die materialistische Geschichtsauffassung des Sozialisten Marx ist von Hegel beeinflußt.

II. Dem konstruktiven Idealismus verwandte Systeme.

1. Christian Friedrich Krause.

1. Ein relativ selbständiger Denker, in mancher Hinsicht Schelling verwandt und wohl auch stark von ihm beeinflußt, war Chr. Fr. Krause (1781—1832), geboren zu Eisenberg im Altenburgischen. Er war 1802—05 Privatdozent in Jena, privatisierte dann, bis er 1824 als Privatdozent in Göttingen seine Lehrtätigkeit wieder aufnahm. Er ist der Ansicht, Gott müsse zugleich als transzendent über der Welt und als dieser immanent gedacht werden. Nicht der Pantheismus ist nach Krause das Richtige, sondern der Panentheismus,

1) Vgl. F. Klimke a. a. O. 189 ff. 281 ff.

d. i. jene Theorie, die zwar das Sein Gottes und das Sein der Welt als Eins setzt, aber doch Gott nicht ganz in der Welt aufgehen läßt, ihm vielmehr auch ein Sein über der Welt zuschreibt, mithin Gott auch nicht erst im Menschen zum Bewußtsein kommen läßt, sondern ihm in seinem Übersein über der Welt ein eigenes Selbstbewußtsein vindiziert.

2. Gott ist, so lehrt Krause, das Urwesen; als solches ist Gott das Unendliche, das Positive, die reine Affirmation. Er weiß sich und fühlt sich; er ist persönlich und in sich selig. Aber obgleich Gott Ein Wesen ist, so unterscheiden wir doch in seiner Einen Wesenheit wiederum drei Grundwesenheiten: die Selbstheit, die Ganzheit und die Vereinswesenheit von Selbstheit und Ganzheit. Denn Gott ist ein selbstisches (persönliches) Wesen; er ist aber auch das Ganze, weil alles in ihm ist, und diese Selbstheit und Ganzheit sind in ihm vereinigt.

3. Diese drei Grundwesenheiten des Einen göttlichen Wesens sind nun aber zugleich die konstitutiven Prinzipien des Universums. Letzteres gliedert sich in das Geisterreich, worin wir den Charakter der Selbstheit, in das Naturreich, worin wir den Charakter der Ganzheit erkennen, und endlich in das Menschenreich, worin beides, Selbstheit und Ganzheit, miteinander vereinigt sind. Das Universum ist daher unendlich, wie Gott, zugleich aber auch endlich, insofern dessen drei Glieder sich gegenseitig ausschließen und jedes für sich ist.

4. So ist denn die Welt wirklich in Gott. Gott enthält die Welt in sich; das Bewußtsein und das Gefühl der Welt ist involviert in dem Selbstbewußtsein und in dem Selbstgefühl Gottes; er schaut und empfindet die Welt in sich. Aber Gott enthält die Welt nicht so in sich, als wäre er in diese gleichsam zerteilt, sondern Gott als das eine Urwesen steht zugleich über den in ihm enthaltenen Grundwesenheiten, die die Welt bilden. Die Dinge sind in Gott, insofern er deren Grundwesenheiten in sich schließt; sie sind außer Gott, insofern er das Urwesen ist, das über den Gegensätzen steht. Die Formel ist also diese: Gott ist in sich, unter sich und durch sich auch die Welt; aber die Welt ist nicht identisch mit Gott, insofern er das Urwesen ist. Das Wahre ist der Panentheismus, nicht der Pantheismus.

5. Da der Mensch die Vereinswesenheit von Geist und Natur ist, so müssen seine beiden Bestandteile, Geist und Leib, als eigenlebende Wesen betrachtet werden, die aber zuletzt in einer höheren Einheit befaßt sind, nämlich in der Einheit der Vernunft. Durch diese gelangt der Mensch zur Persönlichkeit. In ihr ist er mit Gott verbunden, auf ihr beruht die Gotteserkenntnis, das Gottgefühl, die Gottesliebe. In der Vernunft offenbart sich nämlich Gott als Urwesen im Menschen, und die Wirkung dieser Offenbarung ist die Gotteserkenntnis, das Gottgefühl, die Gottesliebe. Gott selbst ist also deren Grund in uns, Gott selbst ist uns der Weg zu seiner Wahrheit und Gewißheit.

6. Der Zweck des Universums besteht darin, daß Gott in diesem sein Leben darlebe und zur Offenbarung bringe. Diese Darlebung und Offenbarung seines Lebens im Universum ist für Gott so notwendig, wie sein Leben in sich selbst als Urwesen. Ohne diese Darlebung im Universum wäre Gottes Leben nicht wirklich, d. h. Gott wäre gar nicht. Religion, Sitte und Recht sind nicht bloß Sache des Menschen, sondern sie sind Momente in der Verwirklichung und Offenbarung des göttlichen Lebens und schlagen daher auch in das göttliche Leben ein.

7. In seiner Rechtsphilosophie, die vielfach als seine bedeutendste Leistung angesehen wird, fordert Krause eine solche Rechtsordnung des Gesamtlebens der Menschheit, daß jeder sich ungehindert seiner sittlichen Vervollkommnung hingeben könne.

2. Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher.

Schleiermacher wurde 1768 zu Breslau geboren und als Mitglied der Brüdergemeinde erzogen, studierte Theologie in Halle, wurde Prediger in Landsberg und später Universitätsprediger und Professor der Theologie zu Halle. Von da siedelte er nach Berlin über und wurde dort Prediger an der Dreifaltigkeitskirche und Professor der Theologie an der dortigen Universität. Er starb 1834. — Von seinen Schriften seien genannt: „Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern" (1799); „Monologe" (1800); „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre" (1803); nach seinem Tode wurden herausgegeben: „Dialektik" (1839) und Entwurf eines Systems der Sittenlehre (1835), auch unter dem Titel: „Grundriß der phil. Ethik" (1841) herausgegeben.

1. Erkenntnistheorie und Metaphysik. — Schleiermacher steht unter dem Einfluß Kants und des Idealismus Fichtes, Schellings und Hegels; auch Jacobi, Spinoza und Platon haben auf ihn eingewirkt.

In seiner „Dialektik" tritt er für die Möglichkeit wahren Wissens von Dingen ein, wenn auch nicht alles unserer Erkenntnis erreichbar ist. Wissen ist nach ihm ein Denken, das einerseits mit dem Sein und anderseits mit dem Denken anderer übereinstimmt. Die Übereinstimmung mit dem Sein gibt allein wahre Erkenntnis, die Übereinstimmung mit dem Denken anderer gibt die Sicherheit der Allgemeingültigkeit des Denkens. Alle Erkenntnis wird durch zwei Faktoren, einen „organischen" und einen „intellektuellen", hervorgebracht, denen das „Reale" und das „Ideale" entspricht. Über dem Gegensatz des Realen und Idealen steht die Identität des Realen und Idealen, Gott. Diese absolute Einheit von Sein und Denken ist die notwendige Voraussetzung alles Wissens; aber eine vollkommene Erkenntnis dieser Einheit ist unmöglich, da wir alles nur durch die zwei geschiedenen Funktionen der Sinne und des Verstandes erkennen.

Gott darf nicht als Persönlichkeit gedacht werden, sonst würde man ihn, meint Schleiermacher, verendlichen. Über das Verhältnis von Gott und Welt denkt Schleiermacher pantheistisch. Die Vielheit der nebeneinander bestehenden Objekte und nacheinander folgenden Prozesse, so lehrt er, schließt sich zu einer nicht etwa bloß von dem denkenden Subjekte hineingetragenen, sondern an und für sich realen, Objekt und Subjekt umfassenden Einheit zusammen. Diese Totalität alles Existierenden ist die Welt, die Einheit des Weltganzen aber ist Gott. An sich also ist Gott eines und alles und ohne die Welt nicht zu denken. Und daher ist denn auch die göttliche Ursächlichkeit in der Gesamtheit des endlichen Seins vollkommen dargestellt, sodaß alles

wirklich wird und geschieht, wozu es eine Ursächlichkeit in Gott gibt. In diesem ist kein Unterschied zwischen Können und Wollen. Was Gott kann, das will und tut er auch. Kraft und Wirkung decken sich bei ihm vollständig.

2. Religionsphilosophie. — Die eigentliche Bedeutung Schleiermachers liegt auf dem Gebiete der Religionsphilosophie. Theoretisch läßt sich die Religion weder begründen noch bezweifeln. Sie liegt auf einem eigenen Gebiet neben dem theoretischen Wissen und darf auch nicht mit dem sittlichen Wollen identifiziert werden: im Gefühl offenbart sich uns die Nähe der Gottheit.

Wir haben Gott dem Unendlichen oder der Einheit des Weltganzen gegenüber das Gefühl absoluter Abhängigkeit, und darauf beruht die Religion. In jenem Abhängigkeitsgefühl ist nämlich mit dem eigenen Sein zugleich auch das unendliche Sein Gottes gesetzt. Und gerade diese Einheit des Unendlichen und Endlichen im Gefühl macht das Wesen der Religion aus. Nach ihrer subjektiven Seite besteht somit die Religion darin, daß wir uns in Einheit fühlen mit dem Unendlichen; nach ihrer objektiven Seite dagegen ist die Religion zu bestimmen als das Sein Gottes in unserem Gefühl, insofern es in diesem in bestimmter Weise sich offenbart.

So hat denn die Religion ihren Sitz ausschließlich im Gefühl. Nur Gefühle bilden den Inhalt der Religion. Zwar kann das Denken wiederum auf das religiöse Gefühl reflektieren, um den Inhalt der Religion wissenschaftlich zu bestimmen. Daraus entstehen dann die religiösen Dogmen. Aber diese gehören durchaus nicht zur Religion; es kommt in ihnen nur das Wissen um die Religion zum Ausdruck. Sie können falsch sein; aber die Religion bleibt davon ganz unberührt; sie ist immer wahr.

Da die Religion das Sein Gottes in unserem Gefühl ist, so ist sie so unendlich wie Gott; sie kann deshalb auch in unendlich vielen Formen in die Offenbarung treten und muß es auch, weil sie nur dadurch zur vollkommenen Verwirklichung kommen kann. Diese mannigfaltigen Formen nun, in denen die Religion sich darstellt, sind die positiven Religionen. Es kann daher auch nur positive Religionen geben, und jede der positiven Religionen ist mit allen übrigen gleichberechtigt; (die sog. natürliche Religion ist ein Unding). Doch hat Schleiermacher, besonders in seinen letzten Schriften, das Christentum als den vollkommensten Ausdruck des religiösen Gefühls betrachtet.

3. Ethik. — Die sittliche Aufgabe des Menschen besteht darin, daß wir uns durch Handeln der Vernunft immer mehr bewußt werden und mit bewußter Vernunft uns immer mehr zu Meistern der Natur machen; mit anderen Worten: sie besteht in dem allgemeinen Vernunft

zweck, das in der Natur Vereinzelte zu durchdringen, es zum eigenen Organ zu machen und zu beseelen, bis daß die ganze Natur in den Dienst der Vernunft getreten ist und die Vernunft die herrschende Seele dieses allgemeinen Naturleibes wird. Der Zielpunkt des sittlichen Handelns ist die Hervorbringung dieses höchsten Gutes.

Mit der Religion und Sittlichkeit hängt der Glaube an die persönliche Unsterblichkeit der Seele nicht notwendig zusammen. Vielmehr ist die Sehnsucht nach persönlicher Unsterblichkeit dem Geist der Frömmigkeit geradezu zuwider. Denn die Religion ist ganz darauf hingerichtet, daß die scharf geschnittenen Umrisse unserer Persönlichkeit sich erweitern und sich allmählich ins Unendliche verlieren, daß wir, indem wir des Weltalls inne werden, auch so viel als möglich eins werden mit ihm. Nicht die individuelle Fortdauer der Seele ist also die wahre Unsterblichkeit, sondern das Einswerden mitten in der Endlichkeit mit dem Unendlichen. —

4. Schleiermacher hat tiefgehenden, bestimmenden Einfluß auf die Entwicklung der protestantischen Religionsphilosophie und Theologie geübt; wohl indirekt auch auf die katholischen Modernisten, die vielfach mit denselben Worten dieselben Gedanken aussprechen.

3. Arthur Schopenhauer.

Aus der Literatur: K. Fischer, Gesch. d. n. Phil. Bd. IX. 3. Aufl. 1908. — J. Volkelt, Schopenhauer. (Frommanns Klass. d. Phil. X.) 3. Auflage. 1907. — R. Lehmann, Schopenhauer (in „Große Denker" von v. Aster) 1911.

1. Arthur Schopenhauer (1788—1860), geboren zu Danzig, lebte nach Vollendung seiner Studien eine Zeitlang (1814—1818) in Dresden, mit der Ausarbeitung seines Hauptwerkes beschäftigt, war dann Privatdozent in Berlin, hielt jedoch wegen vollständigen Mißerfolges nur wenige Vorlesungen und begab sich von da infolge des Ausbruchs der Cholera (1831) nach Frankfurt a. M., wo er bis zu seinem Tode lebte. Sein Hauptwerk führt den Titel: „Die Welt als Wille und Vorstellung" (1819). Außerdem schrieb er: „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" (1813); „Über den Willen in der Natur" (1836); „Die beiden Grundprobleme der Ethik" (1839 und 1840); „Parerga und Paralipomena" (1851).

2. Schopenhauer will der Fortsetzer Kants sein. Auch Gedanken Platons und der indischen Philosophie nimmt er auf. Dagegen tritt er den Vertretern des konstruktiven Idealismus, besonders Hegel, oft scharf entgegen. Dennoch ist er naturgemäß auch von diesen zeitgenössischen Strömungen beeinflußt.

Er stimmt Kant bei in bezug auf die Apriorität von Raum und Zeit und von den Kategorien, die er auf eine, die Kausalität oder den Satz vom Grunde, zurückzuführen sucht. Dadurch ist die Welt als

unsre Vorstellung erwiesen. Während jedoch das Apriori für Kant wesentlich logische und allgemeine Bedeutung hat, gibt Schopenhauer ihm den Sinn des psychologisch und individuell Angeborenen. Daher ist ihm die Welt Schein und Illusion, ist meine Vorstellung. In der Erfahrungserkenntnis gehen wir den Beziehungen innerhalb dieser Vorstellungswelt an der Hand der Kausalität nach; wir kommen über die Vorstellungen nicht hinaus, und doch drängt unser „metaphysisches Bedürfnis" über den Schein hinaus zum Wesen der Welt. Wo ist ein Weg dazu? Seither hat man das Wesen, das Absolute, entweder im Objekt (z. B. Materialismus) oder im Subjekt (Fichte) unserer Erfahrung gesucht; beidemal kam man über die Vorstellungswelt, zu der Subjekt und Objekt gehören, nicht hinaus. Schopenhauer glaubt demgegenüber in uns selbst durch innere Anschauung unser eigentliches Wesen erkannt zu haben: es ist im tiefsten Grunde Wille, Streben, Begehren. Unser Körper ist nichts als der angeschaute, der objektivierte Wille. Durch Analogieschluß läßt sich diese unmittelbare, innere Erkenntnis auf die ganze Welt ausdehnen. Die anderen Dinge gleichen ja unserem Körper. Also ist die ganze Welt an sich Wille. Wille bedeutet nun aber nicht bloß das bewußte Begehren, sondern auch den unbewußten Trieb bis herab zu den in der anorganischen Natur sich bekundenden Kräften. Demnach geht Schopenhauers Lehre dahin, daß die ganze Welt nur die Objektivation eines einheitlichen Grundwillens sei, der in allen Dingen der Welt in bestimmter Weise sich objektiviere, darstelle. Außer diesem allgemeinen Grundwillen in seiner Objektivation existiert nichts.

3. Diese Objektivation vollzieht sich stufenweise. Zunächst objektiviert sich der allgemeine Grundwille in den Ideen. Diese stehen als reale Spezies zwischen dem Grundwillen und den Einzeldingen in der Mitte. Die Einzeldinge als solche sind somit nur mittelbare Objektivationen des Grundwillens. Die Ideen sind einander aber über- und untergeordnet und sind deshalb Stufen der Objektivation des Willens. In zahllosen Individuen ausgedrückt, sind die Ideen die unerreichten Musterbilder der Einzeldinge und keinem Wechsel unterworfen, während die Individuen beständig werden und vergehen.

Die niedrigste Stufe der Objektivation des Willens erscheint in der anorganischen Natur mit all jenen Kräften, die in dieser wirksam sind. Die oberen Stufen der gedachten Objektivationen dagegen, auf denen immer bedeutender die Individualität hervortritt, erscheinen in den Pflanzen und Tieren bis herauf zum Menschen. Ursprünglich und ihrem Wesen nach ist die Erkenntnis dem Willen durchaus dienstbar; bei den Tieren ist diese Dienstbarkeit nie aufzuheben. Im Menschen dagegen kann die Erkenntnis von dem Dienste des Willens sich losreißen,

und indem sie sich davon losreißt, leuchtet im Menschen die Idee auf; wir erkennen nicht mehr bloß das Einzelobjekt, sondern vielmehr dessen ewige Form, die Idee, die unmittelbare Objektivation des Willens auf der bezüglichen Stufe. Jedes Individuum, das menschliche mit inbegriffen, ist nur der Gattung wegen da; nur sie hat für die Natur einen Wert.

4. Die Welt ist nicht gut; sie ist vielmehr so schlecht als möglich. Das Dasein selbst ist wesentlich ein stets unbefriedigtes Drängen und Streben und darum ein stetes Leiden, teils jämmerlich, teils schrecklich. Der Grund hiervon liegt darin, daß jedes Einzelwesen den Drang in sich hat, sich selbst zu bejahen, sich als besondere Objektivation des Urwillens gegen diesen als allgemeinen Willen zu behaupten. Solange der Wille des einzelnen solches tut, bleibt er dem Leid des Lebens unterworfen. Das gilt auch vom Menschen. Eine Unterbrechung des Leidens kann uns die Kunst bieten, in der wir die Ideen, losgelöst von Raum und Zeit, anschauen, besonders die Musik, in der das Wesen, der Wille, am reinsten sich offenbart. Erlösung aus seinem stetigen Leid gewinnt der Mensch nur dadurch, daß er den Willen zum Leben verneint. Die Selbstaufhebung des Willens ist das wahre „Quietiv des Willens".

5. Daraus ergeben sich die ethischen Forderungen an den Menschen. Die nächste Forderung ist das auf dem Bewußtsein der Identität unseres Willens mit allem Willen beruhende Mitleid mit dem von allem Leben untrennbaren Leide; die höchste Forderung dagegen ist die Aufhebung — nicht des Lebens, denn der Selbstmord zerstört nur die Erscheinung des Willens, nicht aber diesen selbst, — sondern des Willens zum Leben durch Askese. Schopenhauer sympathisiert mit den indischen Büßern, mit der buddhistischen Lehre von der Aufhebung des Leidens durch Austritt aus der bunten Welt des Lebens und Eingang in die Erkenntnislosigkeit oder in das Nirwana. Darnach wäre das Ende des Ganzen die Selbstvernichtung dieser schlechtesten Welt. —

6. Für Schopenhauer selbst blieb seine Lehre bloße Theorie; denn er lebte überaus gern. Durch die Kunst hat er sich gern über die Unlust des Lebens hinweghelfen lassen. Sein Pessimismus war wohl mehr die Frucht eigner trüber Lebenserfahrung als philosophischer Spekulation. Seine klare, interessante Schreibweise hat ihn nach langem, schwer empfundenem Unbeachtetsein schließlich zum vielgelesenen Philosophen weiter Kreise gemacht. Wissenschaftliche Besinnung aber kann die unbegründete Auffassung der Welt als eines Absoluten, das sich bis zum bewußten Willen entwickelt, um sich dann selbst zu verneinen, nur höchst sonderbar und widerspruchsvoll finden.

Dritter Abschnitt.

Versuche einer Versöhnung des Christentums mit der modernen Philosophie.

1. Franz von Baader.

1. Franz Baader (1765—1841), geboren zu München, lebte und wirkte daselbst als Bergrat und Mitglied der Akademie der Wissenschaften und hielt auch philosophische Vorlesungen. Unter seinen Schriften, die von Franz Hoffmann im Verein mit anderen gesammelt und herausgegeben wurden, sind besonders hervorzuheben seine „Vorlesungen über spekulative Dogmatik". Sein Standpunkt ist der theosophische. Er schloß sich durchgängig an Jakob Böhme an. Auf Schelling hat er mannigfach Einfluß geübt und erfuhr seinerseits Anregung von diesem. Er wollte das Christentum durch seine Philosophie tiefer begründen, hielt dabei aber nicht den kirchlichen Standpunkt ein. Er wolle, sagte er, nur den Katholizismus, nicht aber die Unfehlbarkeit seiner „Vorsteher" verteidigen.

2. Das geschöpfliche Wissen ist nach Baader eine Teilnahme an dem göttlichen Wissen und zwar in dem Sinn, daß alles Erkennen der Kreatur von einem Empfangen aus dem göttlichen Urwissen ausgeht. Dieses Empfangen des Erkenntnisinhaltes aus dem Urwissen nennt man Glaube. Ist dieser Glaube aber einmal gegeben, so können wir auch denkend in das Geglaubte eindringen und uns zum Wissen desselben erheben. Und das ist denn auch des Menschen Aufgabe. In diesem Sinn ist der Glaubensinhalt nicht bloß ein Gegebenes, sondern auch ein Aufgegebenes.

3. Diese Entwicklung des religiösen Dogmas im Denken involviert aber zugleich dessen Fortbildung, Erweiterung und Läuterung. Für den Menschen gibt es keine geschlossene Wahrheit, wie keine vollendete Tugend. Die Religion ist nicht etwas absolut Fertiges, Abgeschlossenes, was nur gleich einer Zeitreliquie oder Mumie zu erhalten wäre. Die Dogmen müssen im Geist der Zeit fortgebildet werden.

Diese Fortentwicklung des Dogmas ist nun aber bei Baader eine sehr eigentümliche. Das ganze Dogma muß sich in die Schablone der Böhmeschen Theosophie einfügen. Gott, heißt es, ist ursprüngliche Einheit, er muß sich aber differenzieren in Natur und Geist, die beide in ihm in Gegensatz zu einander treten, sodaß in Gott selbst ein Streit zwischen den gedachten zwei Prinzipien entsteht. Dieser Streit ist aber nur der Durchgangspunkt zur Lebensgeburt Gottes, die darin besteht, daß das geistige Prinzip (die Weisheit) im Streit siegt, indem es in das Naturprinzip eindringt, es sich unterwirft und zu seiner eigenen Leiblichkeit ausgestaltet. Erst so ist Gott vollendet als göttlicher Geist, der zwar mit der Leiblichkeit angetan ist, aber sie überragt, sodaß Gott also, obwohl nicht naturlos, so doch naturfrei ist.

Dieser Prozeß der immanenten Lebensgeburt, wodurch Gott sich seiner bewußt wird, ist der trinitarische Prozeß. Die göttlichen Personen sind nichts anderes, als die Momente der ewigen Lebensgeburt Gottes. Der Vater als der Erzeugende

ist die ewige Natur in Gott; der Sohn ist die ewige Weisheit; der Geist dagegen ist die vermittelte Einheit der ewigen Weisheit in Gott, er ist die offenbar gewordene, aktuelle und konkrete Einheit Gottes als des absoluten Geistes mit sich.

4. An diese immanente Lebensgeburt Gottes schließt sich dann die emanente Produktion der geschöpflichen Welt an, die von jener zwar zu unterscheiden, aber nicht zu trennen ist. Der göttliche Geist trägt nämlich in sich die Idee aller Dinge, die ihm jedoch an sich nur in magischer Form vorschwebt. Aber sie sucht aus dieser herauszutreten, um zur vollen Offenbarung ihrer selbst zu gelangen und damit dem göttlichen Bewußtsein in ihrer vollen Gestalt und Wirklichkeit zu erscheinen. Und so geht denn Gott in die Factio über und verwirklicht die Ideen in der Produktion der Welt. Diese Produktion ist somit für Gott selbst insofern etwas Notwendiges, als erst durch die Offenbarung der Idee in dem geschöpflichen Produkte der Inhalt jener Idee ihm zum vollen Bewußtsein kommt, gleichwie dem menschlichen Geiste seine Gedanken erst dann recht offenbar werden, wenn er sie aus sich hervorgehen läßt und sie objektiv in einem äußeren Bilde darstellt.

Soll aber die Idee eine äußere Wirklichkeit gewinnen und sich offenbaren, so bedarf sie einer realen Unterlage, an und in der sie sich verwirklicht. Diese kann keine andere sein als die ewige Natur in Gott selbst. Die ewige Natur, das „Centrum naturae", ist in dieser Beziehung das chaotische Nichts, jene Untiefe, aus der, als dem Bestandlosen und Unsichtigen, das Bestehende und Sichtige geschaffen worden ist. Die Schöpfung ist daher nichts anderes, als die Partikularisierung des Naturprinzips in Gott durch Ausgestaltung der göttlichen Idee in demselben und durch dasselbe.

5. Daraus ist ersichtlich, daß der absolute Geist in diesem seinem emanenten Hervorbringen sich nicht in seiner Substanz teilt und von seiner Ganzheit nicht abläßt. Er geht in den Geschöpfen nicht auf, gleichwie das Zentrum in der Peripherie nicht aufgeht, sondern er erhebt sich, sich unterscheidend von den Kreaturen, über diese. Andererseits ist aber auch ersichtlich, daß das Geschöpfliche nicht etwas Außergöttliches, d. i. von Gott dem Sein nach Geschiedenes oder Getrenntes sei. Das Hervorgebrachte ist allerdings nicht Gott, sondern nur ein emanentes Abbild oder Gleichnis Gottes; allein desungeachtet schließt Gott jedes Wesen in sich, und keines besteht für sich außer ihm. Es gibt daher kein Endliches, das nur endlich wäre, ebenso wie das Unendliche keineswegs nur unendlich ist. Gott ist mit Einem Worte zugleich transzendent über der Welt und dieser immanent. Die Schöpfung ist nichts anderes, als die Fortsetzung Gottes in der zeitlichen Offenbarungsregion.

6. Diese wenigen Andeutungen dürften hinreichen, um zu zeigen, wie es sich mit der „Fortbildung des Dogmas" bei Baader verhält.

2. Anton Günther.

1. Anton Günther (1783—1863), geboren zu Lindenau in Böhmen, war Weltpriester in Wien. Seine Hauptschriften sind: „Vorschule zur spekulativen Theologie" (1828), „Januskōpfe zur Philosophie und Theologie" (1834, zus. mit Pabst), „Thomas a Skrupulis" (1835) und „Euristheus und Herakles" (1843).

Günther verfolgt eine ähnliche vermittelnde Tendenz wie Baader, lehnt sich dabei aber an Hegel an. Er nimmt Hegels Gedanken, daß Sein und Denken identisch seien, in der abgeschwächten Form an, daß alles Sein, weil es ursprünglich Gedachtes sei, die Bestimmung habe, denkendes Sein zu werden.

2. Die philosophische Spekulation kann daher auch die Geheimnisse des Glaubens bezüglich ihres Warum begreifen und begründen. Die dogmatischen Definitionen der Glaubenslehre kommen unter dem Einfluß der jeweiligen Wissenschaft zustande. Deshalb muß in ihnen unterschieden werden zwischen Beharrlichem und Beweglichem.

3. Alles Wissen muß von den Erscheinungen ausgehen. So erkennen wir vor allem unser eigenes Ich aus seiner Erscheinung, aus Erkennen und Wollen.

Von dem Ich aus gelangen wir dann zur Erkenntnis Gottes und der Natur:

a) Indem der Geist im Ich sein Sein findet, findet er dasselbe auch als ein beschränktes und darum bedingtes. Das Bedingte setzt aber wiederum das Unbedingte voraus, und folglich liegt im Bewußtsein des Geistes von sich selbst als einem Bedingten eo ipso auch schon der Gedanke des unbedingten, des göttlichen Seins.

b) Wenn ferner der Geist sich selber als kausales Prinzip seiner eigenen Tätigkeiten in und aus diesen findet, so muß er für alle anderen Erscheinungen, die er nicht auf sich als den Realgrund ihres Daseins beziehen kann, einen anderen Realgrund außer sich selbst voraussetzen — die Natur.

Diese dreifache Erkenntnis ist nun aber auf dem gegenwärtigen Standpunkt erst bloß Voraussetzung, Glauben; Sache der Wissenschaft ist es jetzt, diese Voraussetzung zum Wissen zu erheben, d. i. das Gegebene a priori, aus seinem Grund, als notwendig zu begreifen.

Da kein Sein ohne Bestimmung zum Selbstbewußtsein sich denken läßt (Hegel), so ist Gott zu fassen als absolutes Selbstbewußtsein, das daher auch ein unmittelbares, nicht erst durch die Erscheinung vermitteltes ist. Daraus folgt, daß Gott, indem er sich unmittelbar in seiner Substanzialität erfaßt, sein eigenes Wesen sich entgegensetzt, sich gewissermaßen durch Emanation verdoppelt. Ist diese Entgegensetzung eingetreten, dann setzt Gott die zwei Glieder des Gegensatzes wieder gleich und poniert so ein drittes Element in seinem absoluten Selbstbewußtsein, das als Gleichsatz beider Gegensätze das Resultat einer doppelten Emanation ist. Wir haben somit eine triplizierte Existenz Gottes, indem drei Substanzen, drei Ich in Gott sind: das absolute Subjekt, das absolute Objekt und das absolute Subjekt-Objekt. Das ist die Genesis der göttlichen Trinität.

Indem aber Gott sich als ein dreifaches Ich setzt, resultiert daraus wiederum der formelle Gedanke eines dreifachen Nichtichs, eines solchen, das nicht Objekt, sondern Subjekt, eines solchen, das nicht Subjekt, sondern Objekt, und endlich eines solchen, das nicht Subjekt für sich, noch Objekt für sich, sondern beides zugleich ist. Dieser Gedanke eines dreifachen Nichtichs ist nun in Gott die Idee der Weltkreatur, sowohl an sich, als auch in ihrer dreifachen Gliederung in Geist (Subjekt), Natur (Objekt) und Mensch (Subjekt-Objekt).

Die reale Setzung dieses dreifachen Nichtichs von seiten Gottes ist die Schöpfung. Die Schöpfung ist somit nicht die Setzung der eigenen Substanz von seiten Gottes, sondern Setzung einer von seiner eigenen wesentlich verschiedenen Substanz.

Das Geisterreich ist ein gegebenes, vollendetes Ganzes, aber nur in der Totalität persönlicher Substanzen. Jeder Geist ist für sich individuell und persönlich. Im Gegensatz hierzu ist das Naturreich ein werdendes Ganzes von unendlich vielen Individuen aus einer und derselben Substanz, zu der alle jene Naturprodukte sich als bloße Erscheinungen verhalten. Dieses Naturprinzip ist das real allgemeine Sein, der lebendige Begriff, und ist daher etwas numerisch Einheitliches. Wenn Hegel den logischen Begriff hypostasierte, so hatte er recht; er fehlte nur darin, daß er in denselben auch das Geistige und Göttliche aufnahm, während er doch bloß auf die Natur zu beschränken ist.

Nun hat aber jedes Sein, also auch das Natursein, wesentlich die Bestimmung, zum Bewußtsein zu werden. Im Menschen erreicht das Naturprinzip diese Stufe

der Verinnerung. Der Mensch ist die lebendige Synthese von Geist und Natur. Der Leib hat ein eigenes Leben, dessen Prinzip nicht der Geist ist. Dieses leibliche Lebensprinzip ist die Naturpsyche. Diese ist aber nicht eine eigene Substanz, sondern nur eine allgemeine Naturmonas auf der Stufe ihrer höchsten Verinnerung, auf der sie sich zum Gedanken des Allgemeinen im Begriff erschwingt.

So ist im Menschen der Geist allein, im Unterschied vom Leib, eine eigene Substanz, eine Monade. Die Psyche ist solches nicht. Sie entsteht auf dem Weg der Zeugung mit und in dem Leib, während der Geist durch göttliche Schöpfung der Naturpsyche aufgesetzt wird. Diese ist aber hypostatisch mit dem Geist vereinigt und subsistiert in ihm. Daher ist sie in ihrem Dasein und Leben ganz auf den Geist angewiesen und muß in dem Augenblick zu existieren und zu leben aufhören, wo der Geist sich von ihr trennt. Die Wechselwirkung zwischen Geist und Leib ist aber nicht eine mechanische, sondern eine dynamisch-organische. Die Naturpsyche greift durch den Leib in den Geist ebenso hinüber, wie umgekehrt der Geist durch die Leiblichkeit in die Naturseele.

Wir haben somit im Menschen zwei Denksubjekte, von denen das eine im Begriff des Allgemeinen in den Erscheinungen, das andere in der Idee, dem Gedanken von dem Grunde der Erscheinungen, sich betätigt. Doch sind beide insofern nicht voneinander getrennt, als der bewußte Geist auch das unbewußte Denken der Psyche in seinen Bereich heraufzieht und es mit seinem Bewußtsein verbindet. Daher kommt es, daß im Menschen ungeachtet der Duplizität der Denksubjekte doch nur Ein Selbstbewußtsein ist. Ebenso verhält es sich in der Region des Begehrens. Das sinnliche Begehrungsvermögen gehört der Psyche, das freie Wollen dagegen dem Geist an. Doch eignet sich der Wille auch das sinnliche Begehren der Naturpsyche an. Der Wille muß über das sinnliche Begehren der Naturpsyche die Herrschaft führen, wenn er wahrhaft frei sein soll. Gibt er sich den Strebungen der letzteren gefangen, so verfällt er dem Bösen, ebenso wie der Geist im Gebiet des Denkens in Irrtum gerät, wenn er dem Begriff die Herrschaft über die Idee einräumt.

4. Schüler und Anhänger Günthers waren: Joh. H. Pabst („Gibt es eine Philosophie des Christentums". 1832), K. v. Hock (Cartesius und seine Gegner. 1835), J. Merten (Hauptfragen der Metaphysik. 1840), Veith, Baltzer, Knoodt, Reinkens, Th. Weber u. a.

3. Bernhard Bolzano.

Lit.: H. Bergmann, Das phil. Werk B. Bolzanos. 1909. — J. Gotthardt, Das Warheitsproblem in dem phil. Lebenswerk B. Bolzanos. 1918.

Bolzano (1781—1848), katholischer Priester in Prag, geht von der Scholastik und Leibniz aus, ist aber, trotz gegensätzlicher Stellungnahme, auch von Kant beeinflußt. Sein philosophisches Hauptwerk ist die „Wissenschaftslehre" (1837); außerdem schrieb er „Athanasia oder Gründe für die Unsterblichkeit der Seele" (1827). Er wendet sich besonders gegen die Hegelsche Philosophie mit ihrer „heillosen Methode" und „ihren trostlosen Ergebnissen". Dem ganzen Idealismus macht er mit Recht den großen Mangel an scharfem Denken, an eindeutig bestimmten, klaren Begriffen zum Vorwurf. In jüngster Zeit hat Edm. Husserl wieder auf Bolzano als bedeutenden Logiker („einen der größten Logiker aller Zeiten") verwiesen und rühmend seine klaren Ausführungen hervorgehoben über das Verhältnis von Logik

und Psychologie: die Psychologie kann nicht Grundwissenschaft sein; der Inhalt, der Sinn des Denkens ist von dem psychischen Denkakt wohl zu unterscheiden. Der Sinn eines Urteils hat zeitlose Gültigkeit, der Akt ist ein in der Zeit vorübergehendes Geschehen. —

Auch als Mathematiker hat Bolzano Hervorragendes geleistet. („Paradoxien des Unendlichen").

4. Martin Deutinger.

Lit.: J. A. Endres, M. Deutinger. 1906. — G. Sattel, M. Deutinger als Ethiker. (Studien zur Phil. u. Relig., her. v. R. Stölzle) 1908. In der gleichen Sammlung: F. Richarz, M. Deutinger als Erkenntnistheoretiker. 1912. — M. Ettlinger, Die Ästhetik M. Deutingers. 1914.

Ein katholischer Denker, der von der modernen Philosophie beeinflußt, ebenfalls im Gegensatz zu Materialismus und Pantheismus ein neues philosophisches System im christlichen Geist zu konstruieren suchte, war Martin Deutinger, geboren i. J. 1815 zu Langenpreising. Er wirkte als Professor in Freising, München und Dillingen. Das Jahr 1864 setzte seinem Wirken ein Ende. Er entfaltete eine reiche literarische Tätigkeit, schrieb u. a.: „Grundlinien einer positiven Philosophie" (1843—1853); „Bilder des Geistes in Kunst und Natur" (1846—1866); „Das Prinzip der neueren Philosophie und das Christentum"; „Der gegenwärtige Zustand der deutschen Philosophie".

Im Unterschied zu Günther, der am Dualismus festhält, nimmt Deutinger einen Ternar von Gott, Natur und Mensch an, ebenso einen solchen von Geist, Leib und Seele und von Denken, Können, Wollen. Die Philosophie ist die organische Vermittlung der Erkenntnis als solcher. Sie ist Zentralwissenschaft.

Die menschliche Erkenntnis hat ein dreifaches Objekt, nämlich: sich selbst, die Natur und Gott. Sich selbst erkennt der Mensch als selbstbewußte Persönlichkeit. Dies ist nur möglich durch die Einwirkung der unbewußten Außenwelt auf ihn. Neben Mensch und Natur muß dann noch ein drittes, höchstes Sein hinzugedacht werden, nämlich Gott, weil ohne dieses unabhängige Sein ein abhängiges überhaupt nicht möglich ist. So ergibt sich von selbst der Ternar: Mensch, Natur und Gott.

Der Mensch, in dem durch die Vereinigung eines Objektes mit einem Subjekt die Erkenntnis zustande kommt, bildet den Mittelpunkt der Philosophie. Seine wesentlichen Kräfte sind Denken, Können und Tun. Der Mensch begründet nämlich als Persönlichkeit ihre Subjektivität durch die freie Tat. Dazu aber ist erforderlich, daß der Mensch etwas in sich aufnehme und es als etwas außerhalb seiner selbständig setze, d. i., daß er ein „Denken" und „Können" besitze. Denken, Können und Tun begründen die Eigentümlichkeit des Menschen in seinem Fürsichsein. Danach scheidet sich auch die Philosophie in Denklehre, Kunstlehre oder Ästhetik und Moralphilosophie. Indem die Philosophie sich sodann mit dem realen Grund des freien menschlichen Handelns und mit der für dasselbe geltenden richtigen Norm befaßt, haben wir ferner die Psychologie und das Naturrecht zu unterscheiden. An beide schließt sich an die Naturphilosophie und Religionsphilosophie. Die Aufgabe der ersteren ist die Zurückführung der natürlichen Erscheinungen auf ihre erkennbaren Prinzipien im Menschen. Dagegen besteht die Aufgabe der Religionsphilosophie darin, die objektiv gebotenen Offenbarungswahrheiten mit dem subjektiven Erkenntnisvermögen des Menschen zu vermitteln. —

Aus dem Gesagten erhellt zur Genüge, daß es Deutinger vielfach nicht gelingt oder wenigstens nicht ohne große Künstelei gelingt, die trichotomische Auffassung durchzuführen. Deutinger wollte, wie er selbst sagt, seinen eigenen Weg gehen: er ist ihn gegangen, allerdings nicht zu seinem Vorteil.

5. Frohschammer.

J. G. Büchner, Frohschammers Stellung zum Theismus. 1913 (Stud. z. Phil. u. Rel. hrg. v. R. Stölzle).

Jakob Frohschammer (1821—1893), Professor in München, will gegenüber der „naturalistisch-rationalen" Metaphysik der Scholastik und gegenüber der „aprioristisch-idealistischen" der modernen Philosophie eine „historisch-psychologische" Metaphysik aufbauen, deren Grundlage die allgemeine historische Tatsache des Gottesbewußtseins sei. In seiner Schrift „Über den Ursprung der menschlichen Seelen. Rechtfertigung des Generatianismus" (1854) schreibt er den Elternseelen eine sekundäre Schöpferkraft zu.

Ein besonderes philosophisches System sucht er zu begründen in seiner Schrift „Die Phantasie als Grundprinzip des Weltprozesses" (1877). Der mechanistische Naturalismus führt alle Erscheinungen auf rein physische Kräfte zurück und bezeichnet alles Ideale als Ausgeburt der Phantasie. Was ist diese Phantasie, die so mächtige Einflüsse in dem Leben der Menschheit ausgeübt hat? Er antwortet: sie ist nicht bloß ein subjektives Prinzip im Menschen, sondern sie ist zugleich ein objektives Prinzip, welches in dem ganzen Weltprozesse zu Grunde liegt. Sie ist das Grundprinzip alles Seins und alles Wirkens in Natur und Menschheit.

Frohschammer setzt nur an die Stelle des Denkens bei Hegel und des Willens bei Schopenhauer die Phantasie, jedoch nicht wie diese als Absolutes, sondern als objektive, durch Gottes subjektive Imagination hervorgebrachte Welt.

6. Hermann Ulrici.

Hermann Ulrici (1806—1884) gehört der sog. Theistenschule an, die sich dem Materialismus und Pantheismus entgegenstellte.[1] Seine Hauptwerke sind: „Das Grundprinzip der Philosophie"; „System der Logik"; „Glauben und Wissen"; „Gott und die Natur"; „Gott und der Mensch". — Die Atome sind nach Ulricis Auffassung als bloße Kraftzentren zu betrachten. Durch ihre Wirksamkeit aufeinander entsteht der Stoff. Kraft und Stoff sind mithin nicht etwas von einander Verschiedenes.

1) Zur „Theistenschule" gehörten außer Ulrici J. H. Fichte (1796—1879), Ch. H. Weiße (1801—1866) u. a. Sie vertraten ihre Auffassung in der „Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie", die seit 1847 unter dem Titel „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" erscheint.

Doch kann die Seele nicht in atomistischer Weise erklärt, muß vielmehr als etwas Kontinuierliches, als ein Fluidum aufgefaßt werden, das imstande ist, ihm nahekommende Moleküle zu durchdringen und eine bestimmte Wirkung auf sie auszuüben. Dadurch wird sowohl die Einheit der Seele und damit die Identität des Bewußtseins erklärt, als auch die mannigfache Tätigkeit, die sie im Körper entfaltet.

Er sucht die Transzendenz Gottes über der Welt wissenschaftlich zu begründen, will aber dabei mit Unterschätzung der übrigen Beweise die Existenz eines supramundanen Urhebers der Welt aus dem angeblich in jeder Seele sich findenden Gottesgefühl erklären.

Vierter Abschnitt.

Reaktion gegen den konstruktiven Idealismus.

1. Joh. Friedrich Herbart.

Lit.: O. Flügel, Herbarts Lehren u. Leben (Samml. Aus Nat. u. Geistesw. 164) 2. Aufl. 1912; H. Zimmer, Führer durch die deutsche Herbartliteratur. 1910.

Joh. Friedrich Herbart (1776—1841), geb. zu Oldenburg, war zuerst Professor der Philosophie und Pädagogik in Göttingen, dann zu Königsberg und zuletzt wieder in Göttingen. Seine Werke, die alle Teile der Philosophie behandeln, wurden gesammelt und herausgegeben von Hartenstein. Die wichtigsten sind: „Allgemeine Pädagogik"; „Hauptpunkte der Metaphysik"; „Hauptpunkte der Logik"; „Lehrbuch der Psychologie"; „Allgemeine Metaphysik".

Herbart wendet sich entschieden gegen den zeitgenössischen Idealismus: wir können nicht vom absoluten Denken aus die Welt konstruieren, sondern müssen uns an die Erfahrung halten und die uns hier gegebene Wirklichkeit zu begreifen suchen. Ausgehend von der Erfahrung, will er doch nicht wie Kant bei der Erfahrung als solcher stehen bleiben, sondern bis zum Sein der Dinge, zur eigentlichen Realität, vordringen und bezeichnet darum seine Philosophie im Gegensatz zum Idealismus als Realismus. Dabei greift er zurück auf eleatische und leibnizische Gedanken. Es ist ihm nicht so sehr um ein einheitliches, alles umfassendes System zu tun als vielmehr darum, die mannigfaltigen Gebiete der Erfahrung jedes für sich soweit als möglich zu verstehen. Er kommt dabei nicht zum Monismus, sondern zu einem Pluralismus: die Welt besteht aus einer Vielheit selbständiger Realitäten. Die zweckvolle Anordnung der vielen Realitäten zum Kosmos, das teleologische Argument, führt ihn zum Theismus. Doch können wir das Wesen Gottes nicht näher bestimmen, sondern nur an ihn glauben unter den praktischen Ideen der Weisheit, Heiligkeit, Allmacht, Güte und Gerechtigkeit.

Ontologie. — Die Aufgabe der Philosophie ist nach Herbart die Bearbeitung der Begriffe zur Widerspruchslosigkeit.

Alle unsre Erfahrungsbegriffe gehen auf Empfindungen zurück. In der Empfindung ist uns nur die subjektive Erscheinung der Dinge gegeben. Aber dieser subjektive Schein weist hin auf objektives Sein: Wieviel Schein, soviel Hindeutung aufs Sein.

Die Betrachtung der gewöhnlichen Erfahrungsbegriffe zeigt nun aber, daß sie merkwürdige Widersprüche enthalten. Diese Widersprüche können unmöglich in dem Sein selbst liegen (wie Hegel annahm), denn der Satz des Widerspruches hat unbedingte Geltung. Anderseits können wir die fraglichen Begriffe nicht einfach gänzlich verwerfen, denn sie enthalten wirklich objektiv Gegebenes, das in ihnen erscheint. Sie sind also durch denkende Bearbeitung von den Widersprüchen zu befreien. Dadurch werden wir zu dem im subjektiven Schein gegebenen objektiven Sein bis zu einem gewissen Grade vordringen.

Solche widerspruchsvolle Erfahrungsbegriffe sind besonders: 1. das Ding mit seinen Merkmalen, das zugleich eins und viele sein soll; 2. die Veränderung, bei der das Ding dasselbe bleiben und doch ein anderes sein soll; 3. die Materie, die endlich sein und aus unendlich vielen Teilen bestehen soll; 4. das Ich, bei dem der doppelte Widerspruch des Dinges mit Eigenschaften und der Veränderung behauptet wird.

a) Das Ding mit seinen Eigenschaften. — Das Sein müssen wir denken als etwas von unserem Vorstellen an sich ganz Unabhängiges, das wir nicht willkürlich setzen und aufheben können: es ist absolute Position. Darum ist es schlechthin positiv (ohne Negation) und schlechthin einfach (weil Eines als mit sich selbst identisch nur eins sein kann, weil Mehrheit eine Relation der Glieder einschließt) und darum auch schlechthin unteilbar, ohne Größe, also raum- und zeitlos, und nach dem Satz der Identität unveränderlich. Ein solches einfaches, unveränderliches Sein nennt Herbart ein Reales (vergleichbar der Monade bei Leibniz). Das Seiende in unserer Erfahrung stellt sich aber dar als ein Komplex mehrerer Merkmale, und wir denken demzufolge das Ding als eine Substanz und die Merkmale als ihr inhärierend. Allein darin liegt ein Widerspruch. Eins kann nicht zugleich viele sein. Da aber jeder Schein auf ein Reales und daher ein vielfacher Schein auf ein vielfaches Reales hinweist, so müssen wir das Ding mit mehreren Merkmalen ansehen als einen Komplex von vielen Realen. Die erfahrungsmäßig wiederkehrende Gruppierung dieser Realen ist es, die von uns für ein bestimmtes Ding gehalten wird. Der Schein, als hätten wir eine einheitliche Substanz mit mehreren Merkmalen, erklärt sich folgendermaßen: „In jener

Gemeinschaft bestimmter Realen behauptet immer eine eine solche Stelle unter den andern, daß alle ihrerseits auf diese hinweisen und sich wie Radien der Gesamterscheinung in dieser als dem Mittelpunkt vereinigen. Diese gibt dann den Vereinigungspunkt des vielfachen Scheins ab und bewirkt dadurch die Einheit desselben, vertritt somit die Stelle der Substanz, während alle übrigen die Ursachen der erscheinenden Merkmale abgeben." („Methode der Beziehungen.")

Wir erkennen in unserer Erfahrung nur die Beziehungen dieser Realen untereinander, während ihr eigentliches Wesen uns verborgen bleibt. Die Verschiedenheit der Beziehungen nötigt uns aber, auch die Realen als untereinander verschieden zu denken.

b) Die Veränderung. — Das Reale kann an sich keiner Veränderung unterworfen sein, weil es absolut und einfach ist. Darum können die Realen auch keinen verändernden Einfluß aufeinander ausüben. Was wir Veränderung nennen, kann nur in dem Wechsel der Gemeinschaft der Realen untereinander in einem Ding bestehen. Damit aber ein solcher Wechsel eintreten könne, muß doch etwas geschehen. Denn bei starrer Ruhe ist ein Wechsel unmöglich. Dieses wirkliche Geschehen nun reduziert sich bei Herbart auf die „Selbsterhaltung" der Realen gegen mögliche Störungen, die von außen kommen. Jedes Reale sucht sich selbst zu erhalten gegen die störende Einwirkung der anderen. Das ist ihre einzige Tätigkeit. Daher beruht alle Veränderung nur auf dem Wechsel verschiedener Störungen und Selbsterhaltungen in den Realen eines Dinges („zufällige Ansichten"), insofern dadurch allein ein Wechsel der Gemeinschaft unter ihnen verursacht werden kann.

c) Die Materie. — Daraus läßt sich nun auch erklären, wie es zu einer Materie, zu einem Kontinuum komme. Da nämlich die Realen etwas schlechterdings Einfaches sind, so vermögen sie einander gegenseitig zu durchdringen und würden es auch, wenn nicht jedes Reale dadurch, daß es sich selbst erhält, gegen das vollständige Eindringen der anderen reagierte und sie gewissermaßen aus sich hinaustriebe. So gestaltet sich zwischen den Realen eine Art Attraktion und Repulsion, insofern das Streben des einen Realen, in das andere einzudringen, als Attraktion und die Verhinderung dieses Eindringens von seiten der andern vermöge ihrer Selbsterhaltung als Repulsion bezeichnet werden kann. Darauf nun beruht das, was wir Materie, Körper, nennen. Insofern nämlich die gedachte Attraktion und Repulsion miteinander ins Gleichgewicht treten, entsteht eine gewisse Verbindung der bezüglichen Realen miteinander, und dadurch ist dann eo ipso die Materie als Klümpchen oder als Atom und als Masse gegeben. So ist die Materie keineswegs ein eigentliches Kontinuum; sie ist nur real

als eine Summe einfacher Wesen, in denen etwas geschieht, was den Schein der Kontinuität zur Folge hat. Und wie die Kontinuität bloßer Schein ist, so sind es auch Raum und Zeit; sie sind bloße Beziehungsbegriffe.

d) Das Ich. — Das Ich stellt sich uns im Selbstbewußtsein als Subjekt und Objekt dar, als Vorstellendes und Vorgestelltes. Das ist aber etwas Unmögliches, da man sich im Kreis bewegt und eigentlich nie an das wirkliche Subjekt und Objekt käme, da das Vorstellende schon das Vorgestellte sein soll, und so eines immer auf das andere verweist ohne Ende. Der Widerspruch verschwindet, wenn das Ich, als das Vorstellende und der Einigungsgrund aller Vorstellungen, als ein Reales oder als Seele gedacht wird, die einzelnen Vorstellungen aber als die Selbsterhaltungen dieses Realen gegenüber versuchter Störung. Das Selbstbewußtsein ist die Summe der jeweiligen Selbsterhaltungen oder Vorstellungen, also der Beziehungen der Seele zu anderen Realen.

Die Seele ist das Zentralreale (die Zentralmonade) im Leib und als Reales ein einfaches, unzerstörbares Wesen. Sie ist nicht das Lebensprinzip des Leibes; denn sie kann ja als Reales keinen wirklichen Einfluß auf den Leib ausüben. Bloß die geistige Regsamkeit ist der Seele zuzuschreiben; das Leben gehört der Materie an. Die Seele wohnt nur im Leib, dem sie durch das Nervensystem eingepflanzt ist.

Da der Leib auf die Ausbildung des Lebens der Seele keinen positiven, sondern nur einen negativen Einfluß hat, so kann das geistige Leben der Seele auch fortbestehen ohne den Leib. Darauf beruht ihre Unsterblichkeit.

Die Seele hat als Reales wie alle Realen nicht mehrere Qualitäten, keine verschiedenen Vermögen; es kommt ihr, wie jedem andern Realen, keine andere Tätigkeit zu als die Selbsterhaltung. Die Selbsterhaltungen der Seele aber sind die Vorstellungen. Werden nämlich die Sinne affiziert und setzt sich die Bewegung mittels der Nerven zum Gehirn fort, so wird die Seele von den Realen, die in ihrer nächsten Nähe sind, durchdrungen; sie übt dann eine Selbsterhaltung gegen diese Störung aus, und das ist die Vorstellung. Sind mehrere gleichartige Vorstellungen zugleich in der Seele, dann verschmelzen sie miteinander, entgegengesetzte hemmen sich mehr oder weniger, je nach dem Maß ihres Gegensatzes.

Die Vorstellungen erhalten sich wie Kräfte. Wird eine schwächere von einer stärkeren Vorstellung gänzlich gehemmt, so wird sie dadurch nicht vernichtet, sondern nur in das Unbewußtsein zurückgedrängt. Bei günstiger Gelegenheit können solche verdrängte Vorstellungen mit Hilfe ähnlicher Vorstellungen oder auch frei, ohne fremde Unterstützung, wieder

über die Schwelle des Bewußtseins steigen. Diese Bewegungen der Vorstellungen stellen einen psychischen Mechanismus dar, auf den die Lehren der Statik und Mechanik Anwendung finden. Auf dieses Spiel der Kräfte und demgemäß auf Vorstellungen führt Herbart das ganze psychische Leben zurück. Die zurückgedrängten, an der Schwelle des Bewußtseins harrenden Vorstellungen sind die Gefühle. Diese können sich aber wiederum in das Streben verwandeln, wieder ins Bewußtsein aufzutauchen. Und das ist, was wir Begehren nennen. Tritt nämlich jenes Streben in intensiverer Steigerung hervor, sodaß es mehr oder weniger Erfolg erringt, so verwandelt sich das Gefühl in die Begierde, die endlich, wenn sie sich mit der Hoffnung verbindet, als herrschende gegenwärtige Vorstellung wieder auftreten zu können, zum eigentlichen Willen sich erhebt. Die freie Wahl ist nichts anderes, als das Zusammenwirken von Vernunft und Begierde.

Ethik. — Die Ethik ist nach Herbart ein Teil der Ästhetik, weil sie Werturteile über die Güte unseres Handelns aufstellt. Und zwar drängen diese Urteile sich ohne weiteren Beweis unmittelbar auf. Dabei gelten fünf „sittliche Ideen" als Norm: innere Freiheit, Vollkommenheit, Wohlwollen, Recht und Billigkeit.

Pädagogik. — Auf seine Ethik und Psychologie gründet sich die Erziehungslehre Herbarts. Die Ethik bestimmt das allgemeine Ziel: die harmonische Ausbildung der menschlichen Anlagen; die Psychologie zeigt die Wege in der Lehre von der Förderung und Hemmung der Vorstellungen. — Auf die Entwicklung der Pädagogik hat Herbart außergewöhnlichen Einfluß ausgeübt. —

Schüler und Anhänger hat Herbart in großer Zahl gefunden, so Hartenstein, Lazarus, Steinthal, Strümpell, Volkmann, Willmann, Ziller u. a.

2. Jakob Fries.

Literatur: Th. Elsenhans, Fries und Kant. 1906. — W. Mechler, Die Erkenntnislehre bei Fries. 1911.

Gleich Herbart hat Jakob Fries (1773—1843) die idealistische Philosophie bekämpft und hat sich wieder enger an Kant angeschlossen, von dem er aber in der Art der Begründung der Erkenntnis und in der Annahme des Vernunftglaubens (mit Jacobi) abweicht.

Fries war Privatdozent in Jena, dann Professor in Heidelberg (bis 1816), dann wieder in Jena. Seine Hauptschriften sind: System der Philosophie als evidenter Wissenschaft (1804); Wissenschaft, Glaube und Ahndung (1805); Neue Kritik der Vernunft. 3 Bde. (1807); Handbuch der prakt. Philosophie I. Teil: Ethik (1818), II. Teil: Religionsphilosophie (1832); Handbuch der psychischen Anthropologie (1820/1).

Mit Kant nimmt Fries die apriorischen Erkenntnisformen an. Diese apriorischen Formen lassen sich aber nicht apriorisch, metaphysisch, ableiten, sondern nur psychologisch, also empirisch, konstatieren. Ein Beweis für die Objektivität unserer Erkenntnis würde diese schon voraussetzen; es bleibt uns nichts übrig, als die Wahrheitserkenntnis der Vernunft einfach auf ihre eigene Garantie hin, auf das „Selbstvertrauen der Vernunft" gestützt, anzunehmen. Unser Wissen, das durch die Anwendung der Kategorien auf die Wahrnehmungen zustande kommt, ist auf die Erscheinungen beschränkt; alles, auch die organische Natur, ist mathematisch, mechanisch, zu begreifen. Aber unsere Vernunft erreicht über die Erscheinung hinaus gleichsam unmittelbar das Wesen der Dinge an sich: Gott, Ewigkeit (Geistigkeit und Unzeitlichkeit) der Seele, Willensfreiheit sind Objekte des Vernunftglaubens, der uns nicht weniger Sicherheit bietet als das Wissen. Das religiöse und ästhetische Gefühl, die „Ahndung", läßt uns das Absolute in der Erscheinung, das Unendliche im Endlichen erkennen. —

Außer früheren Anhängern, darunter Schleiden und Apelt, hat Fries in jüngster Zeit wieder Freunde gefunden (besonders G. Hessenberg, K. Kaiser und L. Nelson), die seit 1904 „Abhandlungen der Fries'schen Schule" herausgeben.

3. Beneke.

Friedrich Eduard Beneke (1798—1854) lebte zuerst in Berlin, dann in Göttingen und endlich wieder in Berlin. In seinen zahlreichen Schriften („Neue Grundlegung der Metaphysik"; „Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft"; „Erziehungs- und Unterrichtslehre"; „Grundlinien des natürlichen Systems der praktischen Philosophie"; „System der Metaphysik und Religionsphilosophie"; „System der Logik als Kunstlehre des Denkens"; „Pragmatische Psychologie" und viele andere) erklärt er die Philosophie für einen bloßen Versuch, das durch Beobachtung Gefundene durch Hypothesen verständlich zu machen.

Metaphysik. — Beneke deutet Kants apriorische Kategorien psychologistisch, indem er sie als Resultate der psychischen Entwicklung betrachtet. Anderseits stimmt er Kant darin bei, daß wir nur die Erscheinungen der Dinge in unseren Vorstellungen erkennen, und daß alles Wissen auf Erfahrung beschränkt sei. Aber ein Ding an sich erkennen wir trotzdem: im Selbstbewußtsein ist Vorstellung und Sein identisch, von unserer Seele haben wir wirkliches, unmittelbares Wissen. Die innere Erfahrung, die Psychologie, ist die Grundlage der ganzen Philosophie. Durch einen Analogieschluß von dem an sich erkannten seelischen Sein auf das Sein der Außendinge müssen wir diese als ähnliche Wesen mit psychischen

Innenzuständen denken. Unsterblichkeit und Gott sind nicht Objekte des Wissens, sondern nur des Glaubens und des Ahnens. Doch verteidigt Beneke die Unsterblichkeit und das Dasein eines persönlichen, überweltlichen Gottes.

Psychologie. — In der Psychologie sucht Beneke, ähnlich wie Herbart, die seelischen Vorgänge auf letzte einfache Elemente zurückzuführen. Auch er verwirft die herkömmlichen Vermögen; an ihre Stelle treten primitive „Anlagen" oder „Urvermögen", die äußeren Reize zu empfangen und anzueignen. Dabei ist die Empfindung das eigentliche Grundelement des bewußten Lebens. Eine Vorstellung, die unbewußt wird, bleibt als „Spur" in der Seele. Sie hat dann die Tendenz, die bewußten Vorstellungen zu beeinflussen. Ein zu schwacher Reiz weckt Unlust, ein angemessener die einfache Empfindung, eine gewisse Fülle des Reizes weckt Lust, ein übergroßer Reiz Schmerz.

Die Seele betrachtet Beneke nicht als eine „punktuelle Einheit", wie Herbart, sondern die Seelenvermögen selbst sind nach seiner Ansicht die Bestandteile der Seele; aus ihnen setzt sie sich zusammen; die Seele ist nur die Gesamtheit ihrer miteinander vereinigten Kräfte oder Vermögen; diese bilden ihre Substanz, wenn doch von einer solchen die Rede sein soll. Von der Tierseele unterscheidet sich die menschliche Seele nur dadurch, daß sie eines klareren, bestimmteren und umfassenderen Bewußtseins fähig ist. Zum Leibe darf sie in bezug auf ihr Grundwesen nicht in Gegensatz gestellt werden. Der Leib ist in analoger Weise aufzufassen wie die Seele. Er besteht gleichfalls nur aus gewissen Kräften, die zwar von denen der Seele verschieden, aber diesen doch im wesentlichen gleichartig sind.

Ethik. — Entsprechend seiner psychologistischen Gesamtauffassung entspringen nach Beneke auch die ethischen Gesetze subjektiv aus unsrer Wertschätzung der Gefühle, je nachdem sie eine Steigerung oder eine Herabstimmung unseres seelischen Lebens bewirken.

Fünfter Abschnitt.

Spekulative Systeme auf realistischer Grundlage.

Trendelenburg, Lotze, Fechner und Hartmann.

1. Adolf Trendelenburg.

Literatur: Peter Petersen, Die Philosophie Trendelenburgs. Hamburg 1913.

Gleich Herbart und Beneke verwarf auch Adolf Trendelenburg den extremen Idealismus Hegels, trat aber auch in Gegensatz zu Kant und zu Herbart. Er suchte, im Anschluß an Aristoteles, den Idealismus und Realismus miteinander zu versöhnen. Eine bedeutsame Rolle spielen in seiner „organischen Weltanschauung" die Begriffe der Bewegung und des Zweckes.

Geboren zu Eutin (1802), starb Trendelenburg als Professor zu Berlin (1872). Er schrieb u. a.: „Logische Untersuchungen" (sein Hauptwerk, 1840); „Naturrecht auf dem Grunde der Ethik" (1860); „Historische Beiträge zur Philosophie" (1846/67).

1. Die Bewegung als Vermittlerin zwischen Denken und Sein. — Das menschliche Erkennen ist nur möglich, wenn ein Prinzip vorhanden ist, das den Gegensatz zwischen dem Subjektiven und Objektiven in unserem Geist vermittelt. Ein solches Prinzip ist die Bewegung, die ebenso die Kraft des Denkens, wie die Bildnerin des Daseins der Dinge ist. Indem sie zwei Welten, die geistige und die äußere, beherrscht, vermittelt sie beide. Die Bewegung, die Schöpferin der Gestalten, ist die reale Macht im Denken; und als die belebende Kraft der Masse ist sie eine ideale Mitgift des Daseins. Was daher aus der Bewegung entspringt, das gilt für das Denken, wie für das Sein. Die Bewegung erzeugt Raum und Zeit, sie bedingt alle Kategorien des Seins. Aus ihr ergibt sich nicht bloß der Begriff der wirkenden Ursache, vielmehr auch der Substanz. Wir denken ein Ding nur im Gegensatz zur Bewegung, aus der es sich ergeben. Letztere ist eine „schöpferische Tat".

2. Der Zweck. — Mit großem Nachdruck betont Trendelenburg die Herrschaft des Zweckes bei allem Geschehen in der Natur. Der Zweck bestimmt und regiert alle Bewegungen bei der Entwicklung der Dinge. Er ordnet die Teile zum Ganzen, er ist der Ausdruck des Gedankens, der diesem zugrunde liegt. So weit der Zweck in der Natur erreicht wurde, ist der Gedanke als Grund vorangegangen. So lagen z. B. dem das Auge erbauenden Gedanken die Natur des Lichtes und die Mittel des organischen Lebens durchsichtig vor; denn sonst hätte er das eine nicht so wunderbar dem anderen zugebildet, so daß das ausgebildete Auge unwillkürlich sieht. Der Zweck gibt im widerspenstigen Stoff dem Gedanken das Dasein.

3. Die Seele. — Aus dem Begriff des Zweckes ergibt sich nun weiter der Begriff der Seele. Der Zweck wird nämlich als innerer Zweck zum individuierenden Prinzip der Wesen, zur Seele. Diese muß daher definiert werden als ein im Individuum sich verwirklichender Zweckgedanke. Die Seele ist keineswegs, wie der Materialismus behauptet, Resultat, sondern Prinzip. Ihre Erscheinung, durch den Leib bedingt, ist Resultat, aber ihr Wesen ist Prinzip; ähnlich wie der Gedanke einer geometrischen Aufgabe in dem System von Linien, das sie verwirklicht, zwar erscheint, aber doch das Prinzip der Erscheinung ist.

4. Ethik. — Während das Tier den Zweck blind begehrt, vermag der Mensch ihn klar zu denken. Letzterer, selbst ein Eigenleben und in sich selbst ein Ganzes, soll Glied in einem höheren Ganzen werden. Der Mensch muß bestrebt sein, die niederen Zwecke dem letzten Zweck unterzuordnen. Dies ist seine ethische Aufgabe. Wenn die Selbstsucht siegt, so haben wir das Böse. Durch das sittliche Handeln des Menschen wachsen die Macht und Herrschaft der Vernunft über die Erde und entstehen sittliche Organismen. Zu diesen gehört der Staat. Er ist die Verwirklichung des universellen Menschen.

5. Schließlich sei noch bemerkt, daß Trendelenburg die Beweiskraft der gewöhnlichen Gottesargumente bemängelt. „Alle Beweise für Gottes Dasein", bemerkt er, „gleichen dem Versuch, aus der Farbe, in der das Licht getrübt ist, das reine Licht zu finden, als ob man die Trübung nur abziehen könnte". Dessenungeachtet hält er fest an der Existenz eines über dem Bedingten, d. i. der Welt, stehenden Unbedingten. — Gewiß verdient es alle Anerkennung, wenn Trendelenburg den Versuch machte, sich von dem Zauberbann des einseitigen pantheistischen Idealismus loszumachen. In einer Weise, die im großen und ganzen befriedigen könnte, gelang ihm dies allerdings nicht.

2. Hermann Lotze.

Literatur: R. Falckenberg, H. Lotze (Frommanns Klass. d. Philos.) 1901; M. Wentscher, Lotzes Leben und Werke. 1913.

Ebenfalls davon beseelt, einen einseitigen Idealismus und extremen Materialismus zu überwinden, ist Lotze (1817—1881) bemüht, die mechanische Naturerklärung durch eine metaphysische Auffassung derselben zu ergänzen, gelangt dabei zuletzt aber zu einer ausgesprochen pantheistisch-idealistischen Weltanschauung. Er war geboren zu Bautzen, wirkte als akademischer Lehrer in Göttingen und in seinem letzten Lebensjahr in Berlin. Genannt seien von seinen Schriften: „Allgemeine Physiologie" (1851); „Medizinische Psychologie" (1852); „Mikrokosmos, Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit" (1856—1864); „Logik" (1874); „Metaphysik" (1879); „Geschichte der Ästhetik in Deutschland" (1868).

Als Aufgabe der Philosophie bezeichnet Lotze im Gegensatz zum konstruktiven Idealismus, die gegebene Wirklichkeit mit Hilfe der Erfahrung zu begreifen. Unser sinnliches Weltbild ist kein Abbild der Wirklichkeit; Raum und Zeit sind subjektive Formen. Doch kann unsere Erkenntnis über die subjektive Welt bis zum objektiven Sein vordringen, wenn wir dieses dabei auch nicht vollkommen erfassen. Gegenüber dem Materialismus hebt Lotze bei aller Anerkennung eines durchgängigen Mechanismus in der Natur doch die Notwendigkeit einer teleologischen Auffassung hervor und kommt schließlich zu einem spiritualistischen Pantheismus, insofern er alle Einzeldinge als Geister mit mehr oder weniger klarem Eigenbewußtsein betrachtet, die als modi in der einen geistigen Weltsubstanz, dem persönlichen Gott, existieren.

Das **Sein** ist unabhängig von unsrer Erkenntnis; es ist aber nicht (wie Herbart wollte) absolut, sondern schließt notwendig **Beziehungen** ein; es ist eine Einheit in der Vielheit von Eigenschaften, die in **realer, gesetzmäßiger** Beziehung stehen und durch **Wechselwirkung** Änderungen erfahren. Solche gegenseitige Beeinflussung ist aber nur möglich, wenn allen Veränderungen eine einheitliche Substanz zu Grunde liegt, also schließlich **eine** Weltsubstanz, ein Weltgrund als Träger aller Einzeldinge, die als seine modi zu betrachten sind, trotz ihrer relativen Selbständigkeit untereinander.

Von den Einzeldingen kennen wir unmittelbar nur unsere Seele und zwar als **geistiges** Wesen. Nur ein solches geistiges Wesen läßt als Einheit der wechselseitig sich beeinflussenden Bewußtseinsinhalte eine Wechselwirkung denkbar erscheinen. Daher müssen alle Dinge als geistige Wesen gedacht werden (Leibniz). Unser Leib ist ein Aggregat solcher geistigen Substanzen.

Auch die absolute Weltsubstanz ist demnach als Geist und zwar als **persönlicher Gott** zu denken. Er hat dem Mechanismus, der die ganze Natur, auch die Organismen, beherrscht, Ziele und Zwecke gesetzt. Der Mechanismus steht im Dienste der Teleologie.

3. Gustav Theodor Fechner.

Literatur: K. **Laßwitz**, G. Th. Fechner (Frommanns Klass. d. Phil. I.) 3. Aufl. 1910.

Gleich Lotze suchte Gustav Theodor Fechner (1801—1887), Professor in Leipzig, die mechanische Naturerklärung mit metaphysischer Spekulation zu verbinden. Er schrieb u. a.: „Das Büchlein vom Leben nach dem Tode" (1836); „Über das höchste Gut" (1846); „Nanna, oder das Seelenleben der Pflanzen" (1848); „Zendavesta, oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits" (1851); „Physikalische und philosophische Atomenlehre" (1855); „Elemente der Psychophysik" (1860); „Vorschule der Ästhetik" (1876); „Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht" (1879).

Auch Fechner führt alles auf einfache Atome zurück, bezeichnet jedoch im Gegensatz zur Auffassung Lotzes, die er die **monadologische** nennt, seine eigene als die **synechologische**. Während nämlich nach der monadologischen Ansicht die psychische Einheit den Atomen zukommt und deshalb in der Welt ebenso viele Seelen vorhanden sind, als metaphysisch und physisch einfache Atome existieren, knüpft Fechner die psychische Einheit in letzter Instanz an den gesetzlichen Zusammenhang der gesamten Weltatome d. i. an das Unendliche. Alle einzelnen Atome sind nur Glieder der in ihnen mannigfaltig sich abstufenden höchsten Bewußtseinseinheit. Außer letzterer gibt es auch noch andere Bewußtseinseinheiten, z. B. die der Gestirne, der Erde, der Menschen-, Tier- und Pflanzenseelen, sodaß die ganze Welt gewissermaßen als ein großes System von einander über- und eingeordneten Bewußtseinseinheiten erscheint.

Damit ist aber die Behauptung ausgesprochen, daß alles in der Welt belebt sei. Es gibt kein Physisches ohne Psychisches und umgekehrt; psychisch und physisch sind

nur die zwei Seiten eines und desselben Wesens oder Vorganges je nach dem Betrachtungspunkt, wie die konkave und konvexe Seite eines Kreises. (Psychophysischer Parallelismus). Die menschlichen Seelen sind von dem Leib nur der Erscheinung nach verschieden; ein Unterschied dem Sein nach ist nicht vorhanden. Wir haben es mit einem und demselben Wesen zu tun, das sich in seiner äußeren Erscheinung als Leib und in seiner inneren als Seele kundgibt. Beide Erscheinungsweisen sind in ihrer Eigenart durcheinander bedingt.

Das Verhältnis eines psychischen und physischen Parallelvorganges läßt sich auch quantitativ bestimmen: „Gleichgroße oder ebenmerkliche Empfindungszuwüchse werden durch gleichgroße relative Reizzuwüchse hervorgebracht". (Webersches Gesetz; nach Fechners Lehrer E. H. Weber).

Auch Fechners Lehre wahrt nicht die Grenzen zwischen dem Unendlichen und Endlichen, zwischen Geist und Materie. Sie ist wieder pantheistische Alleinheit oder genauer Panentheismus und kann die aus ihr sich ergebenden Konsequenzen nicht vermeiden, so sehr Fechner sich auch Mühe geben mag, z. B. die Willensfreiheit des Menschen aufrecht zu erhalten. Vor Lotze hat Fechner nichts voraus. Er nennt seine Philosophie „Tagesansicht" im Gegensatz zu der trostlosen Nachtansicht des erkenntnistheoretischen Idealismus, des Mechanismus der Sinnesphysiologie, die alles in der Welt nur für eine Illusion, bloß als ein Erzeugnis des wahrnehmenden Subjektes erklärten. Die Tagesphilosophie dagegen sagt: „Eine schon vor dem Dasein aller Menschen vom göttlichen Geiste erfüllte Welt erzeugte den Menschen, ohne ihn aus dem Verbande zu entlassen, wirkte fortbildend in diesen ihren Sproß und Teil hinein: er wirkt auf sie zurück; es ist ein in sich zusammenhängendes, wechselwirkendes Getriebe von oben herab, von unten herauf und von allen Seiten, wodurch sich die Welt unter dem Einfluß eines allgemeinen Geistes auswirkt, der alles im Zusammenhang erfaßt und erhält".

4. Eduard von Hartmann.

Literatur: A. Drews, E. v. Hartmanns philosophisches System im Grundriß. 2. Aufl. 1906; O. Braun, E. v. Hartmann (Frommanns Klass. d. Philos. 20) 1909.

1. E. v. Hartmann (1842—1906) hat selbst seine Philosophie als eine Synthese von Hegel und Schopenhauer bezeichnet, entstanden unter dem Einfluß Schellings, von dem er den Begriff des Unbewußten entlehnt, und des Individualismus von Leibniz und des modernen naturwissenschaftlichen Realismus nach induktiv-naturwissenschaftlicher Methode. Er nennt sein System einen transzendentalen Realismus, da die kausale Orientierung uns über die Bewußtseinsinhalte hinaus zur Erkenntnis einer Welt realer Dinge führt. Die Erkenntnis ist allerdings von den Kategorien, den Formen der Erkenntnis, abhängig; aber die Denkformen stimmen mit den Seinsformen überein; das wird verständlich, da in beiden sich eine allumfassende Vernunft betätigt. Auch konkreten Monismus nennt Hartmann sein System. Das Eine wird in vielen realen Individuen konkret („konkresziert sich"), deren immanenter substanzieller Träger es ist. In der Naturphilosophie tritt Hartmann für den Vitalismus ein.

Er schrieb u. a.: „Philosophie des Unbewußten" (1869; 11. Aufl. 1904); „Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins" (1879); „Das religiöse Bewußtsein der Menschheit im Stufengange seiner Entwicklung (1881); „Kategorienlehre" (1896); „System der Philosophie im Grundriß" (1906—1909).

2. Nach Hartmann ist der Urgrund alles Seienden das Unbewußte. Dieses ist aber aufzufassen als Vorstellung und Wille. Die Naturwissenschaft reduziert nämlich alles Bestehende auf Atome als auf seine letzten Elemente. Die Atome sind jedoch als pure Kräfte zu denken. Diese Atomkräfte verhalten sich zueinander anziehend und abstoßend, involvieren somit das Streben, teils sich einander zu nähern, teils sich voneinander zu entfernen. Dieses Streben ist ein Wollen. Die Atomkraft verhält sich somit wollend, und da nur Vorgestelltes gewollt werden kann, so liegt in ihr zugleich die Vorstellung des Gewollten, die jedoch nur unbewußte Vorstellung ist. Es gibt aber keine Vielheit von Atomkräften; denn wie die Welt selbst eine Einheit ist, so muß auch eine Einheit aller Atomkräfte, also ein einheitlicher Weltwille angenommen werden, von dem alle besonderen Atomwillen nur Ausstrahlungen sind.

Besonders weist Hartmann hin auf die Zweckstrebigkeit in der Natur, in Instinkthandlungen, in der Naturheilkraft, in der Entstehung der Sprache, in der genialen Produktion usw. Diese unbewußt zweckmäßige Tätigkeit weist zurück auf ein Unbewußtes, das Zwecke setzt und zu erreichen sucht, das schließlich alles umfaßt.

3. So ist denn alles Sein, die ganze Welt auf einen einheitlichen Urwillen zurückzuführen, der die Vorstellungen aller Dinge unbewußt in sich trägt. Dieser unbewußte Urwille ist nicht etwas Reales, Substanzielles; er ist nackte Kraft, pure Potenz, nichts Wirkliches; er ist in seinem Ansichsein „nichts". Aus diesem Nichts des Urwillens ist denn nun, ohne jede anderweitig wirkende Ursache, die Welt hervorgegangen. Und zwar geschah solches dadurch, daß der Urwille sich auf die ihm immanenten Vorstellungen warf und sie in die Wirklichkeit hinaustrieb. Der Grund dieses Prozesses war das „leere Wollen", ein zwischen Potenz und Akt gleichsam in der Mitte schwebender Zustand, der ein ewiges Schmachten nach Erfüllung, die ihm nur durch die Vorstellung gegeben werden kann, d. i. absolute Unseligkeit, Qual ohne Lust, in sich schließt. Dieser Qual und Unseligkeit sucht der Urwille zu entfliehen, um glücklich zu werden. Und deshalb wirft er sich auf die Vorstellung und treibt sie, vom leeren zum wirklichen Wollen übergehend, zur Wirklichkeit hinaus. So entsteht die Welt. Diese ist also nur das Resultat des Strebens des unbewußten Urwillens, aus dem Stande absoluter Unseligkeit herauszukommen und glücklich zu werden.

4. Die höchste Stufe der Weltentwicklung ist der Moment, in dem der Urwille zum Bewußtsein kommt. Er erreicht diesen Punkt da, wo die Entwicklung der Materie zur Gehirnbildung fortschreitet, vor allem also im Menschen. Das Bewußtsein ist sonach nicht Sache der Intelligenz, sondern des Willens. So lange nämlich der organische Bildungsprozeß noch nicht bis zur Gehirnbildung gekommen ist, kann es auch keine Vorstellung geben, die vom Willen unabhängig ist, da ja die Vorstellungen ihm immanent sind. Ist aber jener Punkt erreicht, dann entstehen im Gehirn durch Einwirkung äußerer Gegenstände Vorstellungen, die nicht vom Willen abhängig sind. Damit hat sich eine große Revolution vollzogen; die Vorstellung ist vom Willen losgerissen, um ihm in Zukunft als selbständige Macht gegenüber zu treten und ihn sich zu unterwerfen, dessen Sklave sie bisher gewesen. Darüber nun stutzt der Wille, und dieses Stutzen, diese Stupefaktion des Willens, ist das Bewußtsein.

5. Auf der Stufe des Bewußtseins soll der Urwille die Glückseligkeit, zu deren Erreichung er sich in die Welt entfaltet hat, gewinnen. Aber er hat sich verrechnet.

Er wird nicht glücklich, sondern jetzt erst recht unglücklich. Die Summe der Unlust und Unseligkeit nämlich, die in der Welt vorhanden ist, übersteigt weit die Summe der Lust, die in ihr zu Tage tritt. Jede Lust schlägt wieder in Unlust um. Darum ist das Dasein keineswegs eine Lust, sondern eine Qual. Mit aller Kraft sucht der Mensch dieser Qual zu entgehen, um glücklich zu werden. Er sucht das Glück zuerst in irdischen Gütern; es ist Illusion; er sucht es in einem jenseitigen Himmel; es ist Illusion; er sucht es im Fortschritt; es ist wieder Illusion. Überall findet der Mensch nur Enttäuschung. Die durch den blinden Willen hervorgebrachte Welt wäre besser nicht da. (Pessimismus).

6. Durch die fortgesetzten Illusionen muß es zuletzt dahin kommen, daß der Wille die Hoffnung aufgibt, in der Welt das Glück zu finden, und daß er zuletzt nichts anderes mehr wünscht, als zur Ruhe einzugehen, d. h. in das Nichts, in das Nirwana zurückzusinken. Und das ist denn auch das Ende von allem. Die Weltverwirklichung schlägt in die Weltvernichtung um. Die Weltvernichtung, als die Erlösung von der Qual und dem Elende des Daseins, ist das letzte Ziel des gesamten Weltprozesses. Das Nirwana ist es, das der ganzen Welt und aller Menschen wartet. Und darum ist die vorhandene Welt mit ihrer immanenten Tendenz der Entwicklung zu diesem Endzweck der Befreiung von der Qual des Daseins noch die beste von allen möglichen Welten (evolutionistischer Optimismus). Je mehr die Bewußtseinsentwicklung in der Menschheit sich steigert, desto näher kommt die Welt diesem Ziel der Vernichtung. Mittlerweile aber hat der einzelne Mensch die Aufgabe, sich mit all seiner Kraft und Tätigkeit an das Leben hinzugeben und rastlos zu arbeiten, um den Weltprozeß, der in der Weltvernichtung ausläuft, in Gang zu erhalten. Durch aktive Produktion, durch rastloses Schaffen, durch selbstverleugnendes Hineinstürzen in den Strudel des Lebens, sowie durch Teilnahme an der gemeinsamen volkswirtschaftlichen und geistigen Kulturarbeit hat er für den Weltprozeß tätig zu sein. Denn der Weltprozeß soll zu Ende gebracht werden, nicht das Leben des einzelnen Menschen.

7. a) Hartmann betont mit Recht, daß die kausale Betrachtung unseres Bewußtseinslebens notwendig zum Realismus führt; aber seine Schlüsse auf das Wesen des Realen sind außerordentlich übereilt und ohne Begründung. b) Ebenso sieht er ganz richtig, daß die allgemeine Zweckstrebigkeit zumal im Organischen uns notwendig zu einer zwecksetzenden Intelligenz führt, aber übereilt und logisch ganz unbegründet ist sein Schluß: weil die Zweckmäßigkeit vielfach in unbewußter Tätigkeit uns entgegentritt, müsse eine der Welt *immanente* und zwar eine unbewußte allumfassende Intelligenz angenommen werden. Im Gegenteil nur *bewußte* Erkenntnis der Mittel und Wege kann Zwecke setzen und Mittel wählen. — c) Eine ganze Reihe von Widersprüchen und rein willkürlichen Annahmen liegt in Hartmanns Begriff des Absoluten: es soll an sich reine Potenzialität und doch Grund aller Wirksamkeit und Wirklichkeit sein; es soll, obwohl Intelligenz, kein Bewußtsein haben; und dann soll es sich doch wieder zur Vollkommenheit des Selbstbewußtseins *entwickeln* und so sich selbst geben, was es nicht besitzt; darin liegt der zweifache Widerspruch, daß das Absolute sich verändert, und daß das Unvollkommene das Vollkommenere hervorbringt. Dabei weiß Hartmann für den Beginn der Entwicklung keinen

Grund anzugeben und läßt sie durch ein unmotiviertes, plötzliches Wollen des blinden Willens, durch reinen Zufall, eintreten. — d) Daß Hartmann bei seiner monistischen Grundauffassung keine befriedigende Erklärung des Übels in der Welt geben kann, ist verständlich; er muß das physische und schließlich auch das moralische Schlechte seinem Absoluten, dem pantheistischen Gotte, aufbürden; er muß, da ihm „irdisches Glück", „Fortschritt" und auch „jenseitiges Glück" bloße Illusionen sind, notwendig zu der Monstruosität eines an sich selbst verzweifelnden Absoluten kommen.[1]) — e) Auch die der indischen Philosophie und Schopenhauer entlehnte Erlösungslehre ist, zumal für eine „induktive Metaphysik," undenkbar; alle Einsicht des Menschen hält den Weltprozeß nicht auf.

8. Von den Anhängern v. Hartmanns sei nur genannt: Arthur Drews (geb. 1865). Derselbe suchte den Einfluß v. Hartmanns auf den Entwicklungsgang der modernen Philosophie darzulegen. Er schrieb u. a.: „Die deutsche Spekulation seit Kant"; „Kants Naturphilosophie als Grundlage seines Systems"; „Das Ich als Grundproblem der Metaphysik"; „Die Religion als Selbstbewußtsein Gottes"; „Eduard v. Hartmanns Philosophisches System im Grundriß"; „Plotin"; „Monismus".

Sechster Abschnitt.

Die Hauptvertreter des Naturalismus und Materialismus in Deutschland.

Ludwig Feuerbach, Jakob Moleschott, Ludwig Büchner, Heinrich Czolbe, Ernst Haeckel.

Literatur: C. Gutberlet, Der mechanische Monismus. 1893. F. Klimke, Der deutsche Materialismusstreit im 19. Jahrhundert und seine Bedeutung für die Philosophie der Gegenwart. 1907. (Siehe auch unten S. 384.)

1. Groß waren die Prätensionen, mit denen die neuzeitliche Philosophie in Deutschland auftrat. Sie wollte eine ganz neue Entwicklung des philosophischen Gedankens inaugurieren, aber das Resultat war eine Zersplitterung in den philosophischen Ansichten, die nicht größer sein konnte. Jeder einzelne Philosoph suchte dem anderen gewissermaßen das Wasser abzugraben und sein System als das Alpha und Omega aller Weisheit hinzustellen. Zudem verlor sich diese Philosophie zumeist in die pantheistische Weltanschauung in der abstrusesten Form, die wohl augenblicklich die Geister fesseln, auf die Dauer aber nicht

---

1) Vgl. die Kritik des konkreten Monismus Hartmanns bei F. Klimke a. a. O. S. 187 ff. u. 568 ff.

befriedigen konnte. So kam es, daß die Philosophie zuletzt gänzlich in Verruf kam, und daß man sie einfach über Bord warf. Das Ende war der Materialismus.

Unter den pantheistischen Systemen trug namentlich das Hegelsche, das die größte Verbreitung fand, den Keim des Materialismus in sich. Es hatte das göttliche Wesen in dem substanzlosen Begriffe verflüchtigt und gelehrt, daß dieser seine Wirklichkeit nur in der Natur und im Menschen habe. Damit war das Transzendente verschwunden; man stand in der Welt, blieb auf diese beschränkt und kam über sie nicht hinaus. Das ist aber ein Wesensstück des Materialismus. In dem Augenblicke also, wo man es müde wurde, in das intrikate Gewebe des Hegelschen Begriffsschemas sich einzuspinnen, in dem Augenblicke, wo man diesen Ballast von sich warf, lag auch der Materialismus nahe.

Allerdings wirkte auch noch eine andere Ursache zur Genesis des modernen deutschen Materialismus mit. Der riesige Aufschwung der Naturwissenschaften hatte zur Folge, daß manche Naturforscher in einseitiger Wertschätzung der Naturerkenntnis das Ideale oder Übersinnliche in der menschlichen Erkenntnis als eine Verirrung des menschlichen Geistes betrachteten und so auf den Standpunkt des Materialismus herabstiegen. Sie sahen in dem Materialismus die höchste Errungenschaft des menschlichen Geistes, demgegenüber der philosophische und christliche Gedanke gar keine Wahrheit in Anspruch nehmen könne.

2. Die Zahl der erklärten Vertreter der materialistischen Doktrin ist seit mehreren Dezennien in Deutschland groß.

a) Wir nennen zunächst Ludwig Feuerbach (1804—1872), der, zuerst Hegelianer, sich dann zum Naturalismus und Anthropologismus wandte: „Gott war mein erster Gedanke, die Vernunft mein zweiter, der Mensch mein dritter und letzter.“ Schließlich endet er beim Materialismus: „Der Mensch ist, was er ißt.“[1]) Ohne klare, erkenntnistheoretische Scheidung betont Feuerbach vor allem die sinnliche Erkenntnis: nur das Sinnliche ist „sonnenklar“; nur das Sinnliche ist wirklich; der Leib in seiner Totalität ist mein Ich, mein Wesen; Physiologie ist die Grundwissenschaft.

Vor allem bemühte sich Feuerbach um die naturalistische Erklärung der Religion. Der übermenschliche Gott ist nichts anderes als das außer- und übermenschliche Selbst des Menschen. Der Mensch verobjektiviert sein eigenes Wesen, seine Ideale und Wünsche und betet dann dieses Phantom als Gott an. Alle Eigenschaften Gottes sind solche menschliche Ideale, alle Dogmen sind Ausdruck oder Konsequenzen psychologischer Bedürfnisse und Wünsche. Die einzige berechtigte Religion ist die „Naturreligion“ d. h. das Bewußtsein der Abhängigkeit von den Naturgesetzen.

b) Auch der Junghegelianer Dav. Fried. Strauß (1808—1874), bekannt durch seine Schrift „Das Leben Jesu“, hat sich in seiner Schrift „Der alte und der neue Glaube“ (1872) zum Materialismus bekannt.

c) Am extremsten kam der Materialismus zum Ausdruck bei Jak. Moleschott (1822—1893), der in seinem Hauptwerk „Der Kreislauf des Lebens“ (1852) das Denken für ein Phosphoreszieren des Gehirns erklärt, bei Karl Vogt (1817—1895), der in dem bei der Naturforscherversammlung in Göttingen 1854 entstandenen Materialismusstreit gegen Rud. Wagner die Schrift „Köhlerglaube und Wissenschaft“ (1854)

---

1) Hauptwerke: „Das Wesen des Christentums“ (1841); „Das Wesen der Religion“ (1845); „Theogonie“ (1857); „Gottheit, Freiheit, Unsterblichkeit“ (1866).

schrieb und den Gedanken als eine Sekretion des Gehirns betrachtet, ähnlich wie die Galle eine Absonderung der Leber sei, und bei Ludwig Büchner (1824—1899), dem Popularisator des Materialismus, der in seinem weitverbreiteten Buche „Kraft und Stoff" (1855), dem Evangelium des modernen deutschen Materialismus, das Denken als ein Zusammenwirken vieler mit Eigenschaften und Kräften begabter Stoffe betrachtet, sodaß also das Gehirn als Denkmaschine mit einer Dampfmaschine zu vergleichen sei. Alles Übersinnliche und Geistige wird geleugnet; der Stoff allein mit den ihm innewohnenden Kräften ist das Wirkliche.

Ferner ist zu nennen Heinrich Czolbe (1819—1873), der namentlich die sensualistische Seite des Materialismus vertritt und der Ansicht ist, daß das Selbstbewußtsein aus einer kreisförmigen Bewegung im Gehirn zu erklären sei.[1])

d) Ernst Haeckel, geb. 1834 zu Potsdam, der sich auf Spinoza beruft, stellt ein buntes Gewirr dogmatischer Behauptungen auf, ohne jede philosophische Durchdringung und Begründung. Ein monistischer Hylozoismus soll alles Sein und Geschehen begreiflich machen. Die Wirklichkeit besteht aus beseelten Atomen. Die Atomseele ist nichts anders als eine Eigenschaft der Materie. Öfter behauptet Haeckel auch, das Psychische sei nur Begleiterscheinung oder Funktion der Materie, oder es ist ihm nur eine besondere Art von Bewegung oder Energie. Als Grundgesetz bezeichnet Haeckel das „Substanzgesetz", das Gesetz der Erhaltung der Masse und der Energie. Das Organische entstehe aus dem Unorganischen per generationem spontaneam; die höheren Arten der Lebewesen entständen aus den niederen durch Transformation; der Mensch habe gemeinsamen Ursprung mit dem Affen; einen Geist, der vom Leibe verschieden sei, gebe es nicht.

Haeckel hat seine Ideen in weiteste Kreise getragen, besonders durch seine unwissenschaftlichen populären Schriften: „Natürliche Schöpfungsgeschichte" (1868), „Die Welträtsel" (1899) und „Die Lebenswunder" (1904), die in vielen Auflagen erschienen. Philosophischen Wert haben diese Bücher nicht; sie sind berechnet für naive Leser, die dreiste Behauptungen auch ohne Beweis gläubig hinnehmen. Von den zahlreichen Gegenschriften seien genannt: R. Hönigswald, „E. Haeckel, der monistische Philosoph" (1900); A. Michelitsch, „Haeckelismus und Darwinismus" (1900); E. Adickes, „Kant contra Haeckel", (2. Aufl. 1906); O. D. Chwolson, „Hegel, Haeckel, Kossuth und das 12. Gebot" (1906); V. Brander, „Der nat. Monismus der Neuzeit" (1907); J. Engert, „Der nat. Monismus Haeckels" (1907).

e) Auch der energetische Monismus W. Ostwalds, zurzeit Vorsitzender des deutschen Monistenbundes, sei hier erwähnt. Danach ist die Energie (nicht die Materie) die allgemeinste Substanz, das dauernd Vorhandene in Raum und Zeit, und zugleich das all-

1) „Neue Darstellungen des Sensualismus" (1855); „Die Menschen und der Ursprung menschlicher Erkenntnis" (1865).

gemeinste Akzidenz, das Veränderliche, Unterschiedliche in Raum und Zeit. Das soll für die physische und die psychische Welt gleichermaßen gelten; denn die psychische Energie ist nur eine andere Form der chemischen Energie. Einen Beweis dafür liefert Ostwald nicht; er setzt nur den gemeinsamen Begriff der Energie ein, ohne die eine auf die andere tatsächlich zurückführen zu können.[1])

Durch einen ähnlichen Energetismus wollte schon Gust. Ratzenhofer (1842 bis 1904) den Materialismus überwinden.[2]) Das einzig Wirkliche ist die Kraft oder Energie; eine Substanz als Träger der Kraft gibt es nicht. Den in der Erfahrung gegebenen Kräften liegt eine göttliche Urkraft zu Grunde. So soll aller Dualismus zwischen Gott und Welt, Natur und Geist, Organischem und Unorganischem, Kraft und Stoff, Tätigkeit und Substanz aufgehoben sein.

3. Die Anhänger des Materialismus waren und sind meistens Naturforscher. Weitere philosophische Kreise wurden von der materialistisch-naturalistischen Strömung auf die Dauer nicht erfaßt. Dafür ist der Materialismus zu oberflächlich und gibt zu wenig befriedigende oder gar keine Antwort auf die meisten philosophischen Fragen. Das Dasein der Welt, ihre nicht denknotwendige Beschaffenheit, ihre Zweckmäßigkeit bleiben unerklärt; seine Auffassung über den Ursprung des Lebens ist eine unbewiesene Behauptung, die in der wissenschaftlichen Forschung keine Stütze, sondern bis in die jüngste Zeit nur Widerspruch gefunden hat; er kann vor allem die Tatsachen des Bewußtseins, des Geisteslebens und der Sittlichkeit nicht verständlich machen.

Wenn darum der Materialismus als philosophisches Lehrsystem rasch an Bedeutung verlor, so hat er doch in außerphilosophischen Kreisen immer noch Anhänger. In der Philosophie aber blieb für die Folge ein innigerer Zusammenhang mit der Naturwissenschaft bestehen.

Siebenter Abschnitt.

Richtungen individualistischen Charakters.

Im Gegensatz zu Schopenhauer und v. Hartmann, bei denen die Bedeutung des Individuums sozusagen vollständig schwindet, begegnen wir in der Mitte und zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts Systemen, die allen Wert auf das Individuum, die Persönlichkeit, legen. Dies finden wir z. B. auf dem ethischen Gebiet bei dem Genfer Theologen Alexander Vinet († 1847), dem Dänen Sören Kierkegaard († 1855) und dem Deutschen Friedrich Rohmer († 1856). Vor allem aber ist zu nennen:

---

1) Vgl. F. Klimke a. a. O. S. 98 ff.
2) Der positive Monismus. 1899.

1. Max Stirner.

1. Intensiver kann man die einzelne Persönlichkeit nicht zur Geltung zu bringen suchen, als Max Stirner (Kasp. Schmidt, 1806—1856), Lehrer in Berlin, es getan. Er stellte ein konsequent durchgeführtes System des Individualegoismus auf. Es ist entwickelt in dem Buch: „Der Einzige und sein Eigentum" (1845). Wir lesen da:

2. Alles ist egoistisch, Gott, die Menschheit, und es ist überaus konsequent von meiner Seite gedacht und gehandelt, wenn ich mich bemühe, selbst der größte Egoist zu sein. Mir geht nichts über Mich. Siegen oder Unterliegen, zwischen beiden Wechselfällen schwebt des Kampfes Geschick. Man muß mit der Welt nach seinen Interessen verfahren, nicht nach seinen Idealen. Mein persönliches Interesse geht mir über alles. Nur der Egoist ist der geborene Freie, der Freie von Haus aus. „Suchet euch selbst, werdet jeder von euch ein allmächtiges Ich." Man kommt mit einer Handvoll Gewalt weiter als mit allem Recht. Wer die Gewalt hat, steht über dem Gesetz. „Meine Macht ist mein Eigentum. Meine Macht gibt mir Eigentum. Meine Macht bin ich selbst und bin durch sie Mein Eigentum. Ich leite alles Recht und Berechtigung von mir her; ich bin zu allem berechtigt, dessen ich mächtig bin."

3. Der Staat wird zwar als das notwendigste Mittel für die vollständigste Entwicklung der Menschheit betrachtet. Er ist dies allerdings früher gewesen, solange sich die Menschheit entwickeln wollte; wenn wir uns aber entwickeln wollen, kann er nur ein Hemmungsmittel sein. Weder den Staat, noch das Volk kann man jetzt noch reformieren oder bessern. Dies sowenig als den Adel, die Geistlichkeit, die Kirche usw. Man kann sie aufheben, vernichten, abschaffen, nicht umgestalten. Deshalb ist es fortan nicht mehr um den Staat zu tun, sondern um mich. Damit sind alle Fragen über Fürstenmacht, Konstitution usw. eo ipso wertlos geworden. Für unsere Zeit gilt nicht mehr ein „Erkenne dich", sondern ein „Verwerte dich"!

4. Hat die Religion den Satz aufgestellt: Wir seien allzumal Sünder, so stelle ich ihm den andern entgegen: Wir sind allzumal vollkommen! Denn wir sind jeden Augenblick alles, was wir sein können, und brauchen niemals mehr zu sein. Da kein Mangel an uns haftet (!), so hat auch die Sünde keinen Sinn, denn es braucht's ja keiner mehr einem Höheren recht zu machen. Auf der ganzen Erde gibt es keinen Menschen, der ein Sünder wäre. Es gibt Wahnsinnige, die sich einbilden, der Mann im Monde zu sein, so wimmelt es auch von Narren, die sich für Sünder halten. Aber wie jene nicht der Mann im Monde sind, so sind diese keine Sünder. Niemand hat jemals einen Sünder gesehen, sondern nur geträumt.

5. Aller Selbstgenuß wird mir dadurch verleidet, daß ich einem anderen dienen zu müssen meine, daß ich mich ihm verpflichtet wähne, daß ich mich zur Aufopferung, Hingebung, Begeisterung berufen halte. Diene ich keiner Idee, keinem höheren Wesen mehr, so findet es sich von selbst, daß ich auch keinem Menschen mehr diene, sondern unter allen Umständen mir. So bin ich nicht nur der Tat oder dem Sein nach, sondern auch für mein Bewußtsein der Einzige. Dadurch bin ich befähigt zu allen Dingen. Ich bin nicht, wie Fichte lehrte, ein Ich neben anderen Ichen, sondern das alleinige Ich. Ich bin einzig, und alles ist an mir einzig. Und nur als dieses einzige Ich nehme ich mir alles zu eigen. Nicht als Mensch und nicht den Menschen entwickle ich, sondern als Ich entwickle ich mich. Das ist der Sinn des Einzigen. „Eigner bin ich meiner Gewalt, und ich bin es dann, wenn ich mich als einzigen weiß. Jedes höhere Wesen über mir, sei es Gott, sei es der Mensch, schwächt das Gefühl meiner Einzigkeit und erbleicht erst vor der Sonne dieses Bewußtseins. Entweder weiß ich mich in aller und jeder Hinsicht als Einzigen, oder aber ich bin nichts. Mir geht nichts über mich".

6. Radikaler kann man offenbar nicht mit allen gewöhnlichen bei den Menschen sich vorfindenden Ansichten über „mein“ und „dein“ und das Verhältnis, in dem der Einzelne zur Allgemeinheit steht, aufräumen, als Stirner dies getan. Der Krieg aller gegen alle, in dem nach dem englischen Philosophen Hobbes sich die Menschheit ursprünglich befand, müßte, wenn Stirner recht hätte, als das normale Verhältnis der Menschen zu einander bezeichnet werden — eine notwendige Konsequenz, die mehr als alles die ganze Unhaltbarkeit der Stirnerschen Philosophie dartut.

2. Friedrich Wilhelm Nietzsche.

Literatur: E. Förster-Nietzsche, Das Leben Fr. Nietzsches. 1895 ff. A. Drews, Nietzsches Philosophie. 1904; A. Lauscher, Fr. Nietzsche. 1908.

1. Eine Erscheinung ganz eigentümlicher, eigener Art ist Friedrich Nietzsche. Zwar erinnert derselbe an Stirner, geht jedoch wieder seinen ganz selbständigen Weg. — Friedrich Nietzsche ward als Sohn des lutherischen Landgeistlichen Ludwig Nietzsche am 15. Oktober 1844 in Röcken bei Lützen geboren. Von seinem 14. bis zu seinem 20. Lebensjahre gehörte er als Zögling der Schulpforta an, studierte sodann in Bonn und Leipzig klassische Philologie. Kaum 24 Jahre alt, erhielt er als Professor genannter Wissenschaft einen Ruf nach Basel, woselbst er mit kurzen Unterbrechungen bis zum Jahre 1878 lehrte. Ein schweres Leiden zwang ihn seine Professur niederzulegen. Ein Wechsel seines Aufenthaltes an verschiedenen Orten brachte keine Besserung. Nietzsche blieb fortan ein kranker Mann. Die zwei letzten Jahre seines Lebens war sein Geist vollständig umnachtet. Der Tod erlöste ihn am 25. August 1900 in Weimar von seinem Elend.

2. Nietzsche war ein fruchtbarer Schriftsteller. Er schrieb: „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“ (1872); „Unzeitgemäße Betrachtungen“ (1873 ff.); „Menschliches, Allzumenschliches“ (1878 ff.); „Morgenröte“ (1881); „Also sprach Zarathustra“ (1883 ff. u. 1891); „Jenseits von Gut und Böse“ (1886); „Zur Genealogie der Moral“ (1887); „Der Antichrist“ (1888); „Die Götzendämmerung“ (1889). Die spätere Sammlung: „Der Wille zur Macht; Versuch einer Umwertung aller Werte“ enthält Entwürfe zu einem gegliederten System. Im Jahre 1900 ward noch eine Schrift Nietzsches, betitelt „Ecce homo“, veröffentlicht. Der Stil in den genannten Werken ist ein glänzender, überaus bilderreicher. Nicht wenig trug dies dazu bei, daß Nietzsche einen großen Leserkreis fand.

3. Ein geschlossenes, abgerundetes philosophisches System hat Nietzsche nicht geboten. Er schrieb vielfach in Aphorismen, warf seine Gedanken hin, wie sie ihm der Augenblick, seine jeweilige Stimmung gerade eingab. Aber das leitende Motiv seines Gedankenganges ist: Nichts höher als die Macht, vor ihr muß alles übrige weichen.

4. In früheren Jahren aufs höchste für die Kunst begeistert, ein inniger Anhänger der Schopenhauerschen Ästhetik und ein großer Verehrer Richard Wagners, des Schöpfers des Musikdramas, erblickte Nietzsche in der griechischen Tragödie das Ideal wahrer Kultur. Aber nachdem er einige Jahre der Ansicht gehuldigt, daß alle wahre Kultur Kunst sei, findet er erstere sodann in der Erkenntnis, deren Ziel in der Erhöhung des Typus Mensch bestehe. Die Menschheit soll fortwährend daran arbeiten, einzelne große Menschen zu erzeugen. Das Nichtzustandekommen der höchsten Lebenstypen ist der größte Verlust, der die Menschheit treffen kann.

5. An die Stelle der alten Moral muß eine neue treten. Dazu ist eine Umwertung aller sog. Werte notwendig. Gut ist nur für mich gut, und bös ist nur für mich bös, je nachdem etwas meine Macht steigert oder schwächt. Nur dadurch, daß der Mensch hart wird und alles Mitleid beiseite setzt, wächst er in die Höhe, wird er zum Herrschenden. Als solcher hat man nur gegen seinesgleichen Pflichten, gegen niedrigere Wesen kann man handeln, wie man will. Für den Mächtigen gilt nur die „Herren-Moral“, er ist nicht an irgend welche Gebote und Vorschriften gebunden. Dies gilt nur bezüglich der „Sklaven-Moral“ der großen Massen. Der Herrschende handelt autonom, gehorcht sich dabei selbst. Darin besteht der wahre, der freie Wille. Nur demjenigen wird von anderen befohlen, der sich nicht selber gehorchen kann. Die vornehme Seele hat Ehrfurcht vor sich. Macht, Gewalt, Krieg sind die notwendigen Voraussetzungen alles wahrhaft Großen, der sog. Herren-Moral. Nach ihr ist alles gut, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht; dagegen alles schlecht, was aus Schwäche stammt. Darum ist auch die christliche Moral lebensfeindlich; denn ihre Hauptgebote: „Nächstenliebe und Selbstverleugnung“ hemmen das Emporsteigen zur vollendeten Autonomie. Das Gefühl davon, daß die Macht wächst, ein Widerstand überwunden wird, begründet das wahre Glück des Menschen. Nicht Zufriedenheit, sondern mehr Macht; nicht Friede, sondern Krieg überhaupt, nicht Tugend, sondern Tüchtigkeit. Tugend und Macht sind ein und dasselbe. Auf letztere kommt alles an. Mehr Macht, so lautet das zu lösende Problem.

6. Nietzsches Lebensauffassung ging aus dem Pessimismus Schopenhauers hervor, aber Nietzsche kehrte dessen Pessimismus der Lebensverneinung in den Heroismus der Lebensbejahung um. Je mehr Leiden uns das Leben vergällen wollen, umsomehr sollen wir es bejahen, müssen wir es zu besitzen suchen. Gerade dadurch müssen wir suchen, unsere selbsteigene Persönlichkeit zur Geltung zu bringen. „Übermenschen“ zu werden, müssen wir uns bemühen. Aber erst unter Hunderten, wenn nicht unter Tausenden, wird es in Wahrheit einen solchen geben. Der Übermensch ist nach Nietzsche allerdings zunächst nur ein erdachtes Wesen, aber es soll nicht bei einem solchen Phantasma bleiben. Vielmehr soll er als wirklich aus dem Menschen hervorgehen. Der Glaube an dieses Wesen hat den Glauben an Gott zu ersetzen. Das Werden des Übermenschen ist das wahre Gottwerden. Der Antichrist wird erscheinen und Gott besiegen. Nietzsche lebte sich immer leidenschaftlicher in die Rolle des Antichrists ein und identifizierte sich zuletzt mit ihm. Er wird dem Christentum den Todesstoß geben. All die Jenseitsbegriffe des letzteren sind nach Nietzsche Priesterbetrug, um sich die Herrschaft über die geängstigten Menschen zu sichern. Ebenso verhält es sich bezüglich der Sünde, der Erlösung und der Gnade. Das Christentum soll kurzweg nur eine große Lüge sein. Christus habe nur Liebe gepredigt, was darin seine Begründung finde, daß er eine ungemein feine, krankhaft sensible Natur gewesen, die gegen alles Wehtuende krankhaft reagierte. Seine Gleichnisse, seine Reden sind nicht wörtlich, sondern nur als Symbole aufzufassen. Dogmen hat er keine gelehrt.

7. Alles in dieser Welt kehrt wieder, jeder Schmerz, jede Lust, jeder Gedanke, alles Große und alles Kleine und zwar alles in derselben Reihe und Folge. Ewig rollt

das Rad des Seins; alles stirbt und alles blüht wieder. Die augenblickliche Entwicklung ist nur die Wiederholung einer früheren, und so diejenige, welche diese gebar. Alles ist schon unzähligemal dagewesen. Alles Sein ist miteinander so fest verbunden, daß das eine Ding mit Notwendigkeit alle anderen nach sich zieht.

8. Der Bruch mit allem, was dem Menschen wert und heilig sein muß, ist die Signatur der Philosophie Nietzsches. Ein wilder, unbändiger Dämon beherrscht sozusagen alles, sucht wenigstens mit aller Macht seine Herrschaft zur Geltung zu bringen. Wo immer dies geschieht, lösen sich alle Bande, fallen alle Schranken. Nietzsche zeigt in schreckenerregender Weise, wohin die offene, gewaltsame Auflehnung gegen die Wahrheit führt. Derjenige, der zum Giganten werden wollte, endete in geistiger Ohnmacht.

Achter Abschnitt.

Der Neukantianismus.

Der Zusammenbruch der allzukühnen Spekulation des Idealismus mit seiner Vernachlässigung der Natur und die Reaktion gegen den oberflächlichen Materialismus führten zurück zu Kant, dessen System Raum für eine wissenschaftliche Betrachtung der Natur und zugleich für die idealen Werte des Lebens zu bieten schien. Naturforscher und Philosophen wiesen um die Mitte des 19. Jahrhunderts immer häufiger auf Kant hin. So Helmholtz (1855), Ed. Zeller, K. Fischer durch sein Werk über Kant. Besonders O. Liebmann (Kant und die Epigonen, 1865) und Fried. Alb. Lange durch seine „Geschichte des Materialismus" (1866) forderten die Rückkehr zu Kant und leiteten so erfolgreich eine starke philosophische Bewegung ein, die immer weitere Kreise zog und noch nicht zum Stillstand gekommen ist. Außer zahlreichen Neuausgaben der Werke Kants und Kommentaren dazu hat die von H. Vaihinger 1896 gegründete Zeitschrift „Kantstudien" das Studium Kants gefördert. Seit 1904 besteht eine Kantgesellschaft.

Alsbald machten sich verschiedene Auffassungen von Kants Lehre geltend und dementsprechend auch ein Hinausgehen über Kant in verschiedenen Richtungen. Man kann deren vier oder auch noch mehr unterscheiden, je nachdem man einzelne Annahmen als genügend für die Bezeichnung Neukantianismus ansieht.[1]) Gemeinsam ist

1) K. Oesterreich (Überwegs Grundriß der Gesch. der Philosophie. IV. T. Das neunzehnte Jahrhundert und die Gegenwart. 11. Aufl. 1916. S. 364) unterscheidet sechs Richtungen im Neukritizismus: 1. Die physiologische R. (Helmholtz, Lange); 2. die metaphysische R. (Liebmann, Volkelt); 3. die realistische R. (Riehl, Külpe); 4. die logizistische R. (Cohen, Natorp, Cassirer — die Marburger Schule); 5. der werttheoretische Kritizismus (Windelband, Rickert, Münsterberg); 6. die relativistische Umbildung des K. (Simmel); und schließlich die durch Kant beeinflußte (prot.) theologische Systematik (A. Ritschl).

ihnen die Leugnung einer wissenschaftlichen Erkenntnis des Transzendenten, des Dinges an sich.

1. Fried. Alb. Lange († 1875 in Marburg) vertritt einen subjektiven Idealismus. Unsere Erkenntnis ist bedingt durch subjektive Formen (Anschauungsformen und Denkformen), durch unsre sinnlich-geistige Organisation. Da diese bei allen die gleiche und konstant ist, wird eine allgemein gültige Erkenntnis der subjektiven Erscheinungswelt möglich. Empirisch soll diese Theorie durch Tatsachen der Sinnesphysiologie bestätigt werden. (Auch Helmholtz huldigt dieser Auffassung).

Die physische Welt der Wissenschaft ist aber zu ergänzen durch eine ideale Welt, die sich zwar nicht wissenschaftlich erkennen läßt, die aber ebenso wie die Wissenschaft den menschlichen Anlagen, subjektiven Bedürfnissen des Menschen entspricht, die ihn zur Verwirklichung idealer Werte drängen, die tatsächlich im Leben große, wertvolle Wirkungen ausüben.

2. Otto Liebmann (1840—1912; schrieb außer dem genannten „Kant und die Epigonen" als Hauptwerk „Analysis der Wirklichkeit" 1876, 4. Aufl. 1911, und als Ergänzung dazu „Klimax der Theorien" 1884, außerdem „Gedanken und Tatsachen" 1899, 2. Aufl. 1904) bekämpft den Begriff des Dinges an sich und läßt ihn doch selbst als ein „Unbekanntes" bestehen. All unser Wissen ist speziell menschliches Wissen. Dennoch soll eine „kritische Metaphysik", sollen Hypothesen über die Welt, möglich sein. — Schärfer und klarer begründet Joh. Volkelt (geb. 1848) ein Hinausgehen über die bloße Erfahrung, wozu die Erfahrung selbst und die logische Denknotwendigkeit zwingen. Doch vermag auch er keine wissenschaftlich begründete Lebensanschauung zu gewinnen. Dazu bedarf es nach ihm der Ergänzung durch den Vernunftglauben oder einer unmittelbaren, wissenschaftlich nicht zu begründenden intuitiven Gewißheit.

Friedrich Paulsen sieht das Metaphysische in Kants Lehre als das Bedeutungsvollere an. Freilich ist die Wissenschaft beschränkt auf die mechanisch zu begreifende Natur. Aber da diese ganze Natur ja Werk unseres Verstandes ist, bleibt es dem wollenden Menschen nicht verwehrt, an die Macht des Guten, der Zwecke und Werte, an die Teleologie in der Welt, zu glauben. (Siehe unten S. 400).

3. Eine logische Auffassung des Kritizismus vertritt Al. Riehl (geb. 1844. Hauptwerk: „Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft" 1876/1879 und 1887). Es handelt sich nicht um die psychologische Genesis der Erkenntnis, sondern um die Herausarbeitung der logischen Voraussetzungen allgemeingültigen Erfahrungswissens. Das Dasein transzendenter Dinge als Grund der Erscheinung sowohl des Objekts wie des Subjekts ist notwendig anzu-

nehmen. Man spricht daher von Riehls „kritischem Realismus". In der wissenschaftlichen Forschung ist der Positivismus an seinem Platze, die Lebensweisheit aber, die dem Willen neue Ziele steckt, geht über Wissenschaft und Erfahrung hinaus und ist schöpferische Kunst.

4. Auch Herm. Cohen (1842—1918)[1]) und die von ihm begründete „Marburger Schule" verstehen unter dem Apriori keine psychische Organisation, sondern ein rein logisches Verhältnis. Im Gegensatz zu Riehls Auffassung aber behauptet Cohen und seine Schule, daß alles Sein nur durch das Denken gesetzt wird. So soll auch Kants „Ding an sich" zu verstehen sein. Die Philosophie kann nicht von einem „Gegebenen" ausgehen. Eigentliche Wirklichkeit, Sein, ist nach Cohen das, was wissenschaftlich bestimmt, vom Denken erzeugt und anerkannt ist, also der Inhalt der Wissenschaft, genauer der Naturwissenschaft. Was noch nicht in den allgemeinen Zusammenhang systematisch sich einfügen läßt, ist bloß subjektive Erscheinung, nicht Sein.

Die Logik (oder Erkenntnistheorie) hat durch Analyse der objektiven Wissenschaft die allgemeinsten logischen Voraussetzungen derselben festzustellen und gelangt so zu den Kategorien (zu denen auch Raum und Zeit gehören). Die Kategorien sind also nicht angeborene Begriffe, in der psychischen Organisation begründete Denkformen, sondern logische, nie in der Erfahrung gegebene Voraussetzungen der Wissenschaft. Daher ist es auch unmöglich, alle Kategorien im voraus festzustellen.

Einen gleichdenkenden Kollegen hat Cohen in Paul Natorp (geb. 1854) gefunden. Er schrieb u. a.: „Platos Ideenlehre" (1903), „Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften" (1910), „Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme" (1911), „Kant und die Marburger Schule" (1912). Außer Natorp vertreten zahlreiche Anhänger und Schüler den Kantianismus in Cohens Auffassung, so u. a.: Rud. Stammler (geb. 1856) auf sozialem und rechtsphilosophischem Gebiet („Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung" 1896, 2. Aufl. 1906; „Theorie der Rechtswissenschaft" 1911); desgleichen K. Vorländer (geb. 1860; „Kant und Marx" 1911), Aug. Stadler (1850—1910), E. Cassirer (geb. 1874; „Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit" 1906/7, I. Bd. 2. Aufl. 1910; „Substanzbegriff und Funktionsbegriff" 1910), W. Kinkel (geb. 1871), Alb. Görland (geb. 1869) usw. Seit 1906 hat die Schule eine eigne Zeitschrift: „Philosophische Arbeiten".

---

1) Hauptwerke: „Kants Theorie der Erfahrung" (1871; 2. Aufl. 1885), „Kants Begründung der Ethik" (1877; 2. Aufl. 1910), „Kants Begründung der Ästhetik" (1889), „System der Philosophie", I. „Logik der reinen Erkenntnis" (1902; 2. Aufl. 1914), II. „Ethik des reinen Willens" (1904; 2. Aufl. 1907), III. „Ästhetik des reinen Gefühls" (1912).

5. Wilhelm Windelband[1]) (1848—1915) betrachtet die Philosophie als Wertwissenschaft, als kritische Wissenschaft von den allgemeingültigen Werten des Wahren, Guten und Schönen. Es gibt letzte evidente Voraussetzungen, ewig gültige Normen, nach denen alles Denken, Handeln und Fühlen sich richten soll. So können wir unsre Urteile nicht nach der Übereinstimmung mit einem (gar nicht erkennbaren) transzendenten Objekt wahr nennen; sondern wahr ist, was wir denken sollen. Das Individuum soll sich in seinem Denken nur bestimmen lassen von dem, was nach dem evidenten Urteile unsrer Vernunft, die die Übereinstimmung mit dem allgemeingültigen Wert der Wahrheit feststellt, überindividuell, allgemein gilt. Ebenso verhält es sich mit dem sittlich guten Handeln und dem ästhetisch richtigen Fühlen.

Hervorzuheben ist (im Gegensatz zu Kant) Windelbands Betonung der Geschichtswissenschaft neben der Naturwissenschaft und der Hinweis darauf, daß letztere das Allgemeingesetzliche, erstere aber die einzelne Tatsache feststellt.[2])

Windelband nahe steht sein Nachfolger in Heidelberg, Heinrich Rickert (geb. 1863), der sowohl die Werttheorie als die Untersuchung über die Natur- und Geisteswissenschaften vertieft und erweitert fortgeführt hat. In dem grundlegenden Werk „Der Gegenstand der Erkenntnis" (1892, 3. Aufl. 1915) gibt er eine Einführung in die Transzendentalphilosophie. Soll Erkenntnis wahr sein, muß sie sich nach einem Gegenstand richten. Dieser Gegenstand ist kein dem Bewußtsein überhaupt oder dem erkenntnistheoretischen Subjekt (das nicht identisch ist mit dem individuellen Ich) transzendentes Sein. Denn ein solches Sein gibt es für uns nicht, die raum-zeitliche Sinnenwelt ist die einzige Wirklichkeit, die wir kennen. Ist der Gegenstand der Erkenntnis also ein Bewußtseinsinhalt, den wir, wie der Positivismus behauptet, durch Vorstellungen abbilden? Aber das Urteilen ist kein bloßes Vorstellen, es ist ein Bejahen und Verneinen, Billigen und Mißbilligen. Billigen oder Mißbilligen bezieht sich notwendig auf einen Wert; also

1) W. Windelband, „Präludien" 1884, 5. Aufl. 1915; „Geschichte und Naturwissenschaft" 1894, 3. Aufl. 1904; „Über Willensfreiheit" 1904, 2. Aufl. 1905; „Der Wille zur Wahrheit" 1909; „Die Prinzipien der Logik", in Enzykl. d. phil. Wissensch. (hg. v. W. u. A. Ruge) 1912. (sep. 1913); „Einleitung in die Philosophie" 1914.

2) Auch Wilh. Dilthey (1833—1911) hat mit größter Entschiedenheit die Anwendung der naturwissenschaftlichen Methode in den Geisteswissenschaften bekämpft und hat eine eigne erkenntnistheoretische Grundlegung der letzteren in der inneren Erfahrung versucht. — „Einleitung in die Geisteswissenschaften." I. Teil (1883); „Ideen über e. beschreib. und zerglied. Psychologie" (1894); „Erlebnis und Dichtung" (3. Aufl. 1910); „Das Wesen der Philosophie" (in Kult. d. Geg., Syst. Phil. 1907); „Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften" I. Hälfte (Sitzungsbericht d. Berl. Akad. 1910).

richtet sich das Urteil nach einem Wert, einem Sollen. Dieses Sollen also, dieser Wert, gibt dem Urteil Objektivität, ist sein Gegenstand. Dieser Wert ist aber unabhängig von dem Bewußtsein sowohl des realen Subjektes, als des überindividuellen, erkenntnistheoretischen Subjektes. Denn wenn dieses Subjekt urteilt, d. h. billigt oder mißbilligt, erkennt es damit das Sollen als sich transzendent an. Dieses transzendentale Sollen ist logisch früher als die immanente Wirklichkeit, die ja als Wirklichkeit nur für uns da ist, insofern wir sie erkennend, also urteilend, bejahen. So verlangt Rickert eine völlige Umkehrung der allgemeinen Ansicht vom Erkennen, nach der das Urteilen sich nach einem Seienden oder Wirklichen zu richten hat. Und zwar deshalb, weil wir von einem Wirklichen, das ist, ohne daß es als seiend beurteilt wird, nichts wissen; denn wie sollten wir wissen, ohne wahr geurteilt zu haben. Darum dürfen wir nicht sagen, daß so geurteilt werden soll, wie es wirklich ist, sondern müssen behaupten, daß nur das wirklich ist, was als wirklich seiend beurteilt werden soll, daß also das Sollen und nicht das Sein das logisch Ursprüngliche ist. — Die psychologische und die logische oder auch die phänomenologische (nach Husserl) Untersuchung läßt indes diese Auffassung des Urteils und der Wahrheit als verfehlt erscheinen. Wir nehmen Urteile nicht an, um einen Wert anzuerkennen, sondern weil wir sie als einem Sachverhalt entsprechend finden, der beim Erkennen unmittelbar oder mittelbar in unserem Bewußtsein gegeben ist.

Neunter Abschnitt.

Positivismus und verwandte Richtungen.

1. Positivismus.

Der Positivismus wurde hauptsächlich von Comte (siehe unten) und den englischen Philosophen St. Mill und Spencer ausgebildet. In Deutschland wurde er vertreten von Ernst Laas (1837—85). Dieser will im Gegensatz zum „Platonismus" unter Abweisung jeglicher Metaphysik nur „positive Tatsachen d. h. äußere und innere Wahrnehmung" anerkennen. Dabei ist er Sensualist.[1]) Auch Fried. Jodl (1848 bis 1914[2]), A. Riehl (siehe oben) stehen auf positivistischem Standpunkte; ebenso Eugen Dühring (geb. 1833), der eine materialistische „Wirklichkeitslehre" vertritt.[3])

1) „Idealismus und Positivismus" (1879, 1882, 1884).

2) „Geschichte der Ethik" (2. Aufl. 1906—12); „Lehrb. d. Psychol." (3. Aufl. 1908).

3) „Kursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung" (1875; stark verändert 1895 u. d. Tit. „Wirklichkeitsphilosophie").

2. Empiriokritizismus.

1. Eine „Philosophie der reinen Erfahrung" fordert Rich. Avenarius (1843—96), der Begründer des „Empiriokritizismus".[1]) Aufgabe der Philosophie ist es, die Gesamtheit des in der Erfahrung Gegebenen nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes zu begreifen. Es kommt vor allem auf eine objektive Beschreibung der Wirklichkeit an. Es gibt aber nur eine Wirklichkeit: die der Empfindungsinhalte. Das Ich und die Umgebung sind gleichwertig in der Erfahrung gegeben, nicht etwa die Wahrnehmungen einem (substanziellen) Ich. Die „reine Erfahrung" schließt alles aus, was vom Subjekt durch „Introjektion" zu den objektiven Empfindungsinhalten als rein individuelle Zutat hinzugefügt wird. Je mehr dies der Fall ist, um so mehr nähert man sich dem „natürlichen Weltbegriff". Allein erst in unabsehbarer Zeit wird er erreicht werden. Denn auch diejenigen, die die Unhaltbarkeit der alten Denkgewohnheiten längst erkannt haben, halten diese unwillkürlich noch fest.

2. Ernst Mach (1838—1916)[2]. — Unabhängig von Avenarius hat Ernst Mach in gleicher Abneigung gegen jede Metaphysik einen ähnlichen erkenntnistheoretischen Empfindungsmonismus ausgebildet. Die einzige Wirklichkeit, die wir kennen, sind unsere Empfindungen. Was wir Körper nennen, sind relativ konstante Empfindungskomplexe; ebenso unser Leib, ebenso auch das Ich. Der Unterschied von Physischem und Psychischem ist nur ein beziehungsweiser, zu praktischen Zwecken gemacht; im Grunde ist alles gleicherweise psychisch und zwar nur Empfindung. Nur diese Empfindungselemente und ihre Beziehungen sind Gegenstand unserer Erkenntnis. Unser Erkennen ist darauf gerichtet, die regelmäßigen Zusammenhänge von Tatsachen, d. h. Empfindungen, zu erfassen und zu ordnen nach dem Prinzip der „Ökonomie des Denkens". Da die Tatsachen in beständigem Wechsel begriffen sind, können wir sie nur annähernd durch Vereinfachung in Gedanken zusammenfassen. Daher sind unsere allgemeinen zusammenfassenden Begriffe nur als Symbole zu betrachten, sie sind Zeichen, Schemata. Die ganze Wissenschaft steht unter biologisch-ökonomischem Gesichtspunkt; sie ist daher relativ und muß stets bereit sein, besseren Auffassungen zu weichen.

---

1) Schriften: Philosophie als Denken der Welt nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes. 1876; Kritik der reinen Erfahrung. 1888/90; Der menschliche Weltbegriff. 1891. — Leichter verständlich, ohne die eigentümliche Terminologie v. Avenarius, ist dessen Lehre dargestellt von Jos. Petzold, Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung. 1900/04.

2) Philosophische Hauptwerke: Die Analyse der Empfindungen. 1900, 6. Auflage 1911; Erkenntnis und Irrtum, 1905, 2. Aufl. 1906. — Vgl. Rich. Hönigswald, Zur Kritik der Machschen Philosophie. 1903; H. Henning, E. Mach als Philosoph, Physiker und Psycholog. 1915; Klimke a. a. O. 410 ff.

3. Auch Theodor Ziehen[1] (geb. 1862) steht auf positivistischem, dem Empiriokritizismus nahen Standpunkte; desgl. Max Verworn[2] (geb. 1863), Professor in Göttingen; Hans Cornelius[3] (geb. 1863), Prof. in Frankfurt, Heinr. Gomperz[4] (geb. 1870), Prof. in Wien.

4. Einem „idealistischen Positivismus" redet Hans Vaihinger (geb. 1852) in seiner „Philosophie des Als Ob" (1911; 2. Aufl. 1913) das Wort. Auch nach ihm sind nur Empfindungen das Wirkliche. Unser Weltbild ist „ein ungeheures Gewebe von Fiktionen". Diese Fiktionen haben aber praktischen biologischen Wert und sind darum beizubehalten.

3. Immanenzphilosophie.

Dem Empiriokritizismus ist in mancher Hinsicht verwandt die „immanente Philosophie". Sie knüpft an Berkeley und Hume an. Nach ihr ist alles Wirkliche dem Bewußtsein immanent; ein Ding außerhalb des Bewußtseins wäre ein Widersinn; es hieße, es gleichzeitig denken und als nichtgedacht hinstellen. Wirklichsein und Bewußtsein ist demnach dasselbe.

Wilhelm Schuppe (1836—1913)[5], Professor in Greifswald, der Hauptvertreter dieser Richtung, meint: Das bewußte, stets dasselbe bleibende Ich ist uns als sicher Existierendes allein gegeben; die Welt ist sein Bewußtseinsinhalt. Warum das so ist, begreifen wir nicht. Ein solcher bleibender Bewußtseinsinhalt ist der eigne Körper; nach Analogie schließen wir, daß ein Komplex von Wahrnehmungen, der unserem Leibe ähnlich ist, ebenfalls der Körper eines Ich sei, und kommen so zur Erkenntnis der Existenz von Mitmenschen, mit denen wir durch die Sprache verkehren.

Neben dem individuellen Ich nimmt Schuppe noch ein „abstraktes Bewußtsein" an, ein „Subjekt überhaupt", das sich an verschiedenen Orten im Raum und Teilchen in der Zeit findet; das konkrete Einzelich sieht Raum und Zeit nur von seinem Teilstandpunkt aus, und darum erscheinen sie ihm objektiv, unabhängig; von dem Bewußtsein überhaupt sind sie abhängig als seine Inhalte.

---

1) „Erkenntnistheorie auf physik. und psychophysiologischer Grundlage" (1912); „Zum gegenwärtigen Stande der Erkenntnistheorie" (1914) u. a.

2) „Allgem. Physiologie" (5. Aufl. 1909); „Die Frage nach den Grenzen der Erkenntnis". (1908); „Die Entwicklung des menschlichen Geistes" (2. Aufl. 1912); „Kausale und konditionale Weltanschauung". (1912) u. a.

3) „Einleitung in die Philosophie". (2. Aufl. 1911) u. a.

4) „Weltanschauungslehre". (1905 u. 1908).

5) Schriften: „Das menschliche Denken". (1870); „Erkenntnistheoretische Logik". (1878); „Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie". (1882); „Grundriß der Erkenntnistheorie und Logik". (1894); „Der Zusammenhang von Leib und Seele, das Grundproblem der Psychologie". (1902) u. a.

Anton v. Leclair (1848)[1] betont die Korrelation der beiden Begriffe Denken und Sein; Denken ist stets Denken eines Seins, Sein ist stets gedachtes Sein; beide zusammen sind in ihrer realen Einheit das konkrete Bewußtsein.

Schüler Schuppes sind Richard v. Schubert-Soldern, (geb. 1852)[2] und Max Kauffmann († 1896)[3]. Schubert führt die Annahme transzendenter Dinge darauf zurück, daß wir wegen des kausalen Zusammenhanges der Wahrnehmungen glaubten, die Dinge wirkten auch in unsrer Abwesenheit. Davon aber wüßten wir nichts. Schubert nimmt, ähnlich wie der Empiriokritizismus, nur Bewußtseinsinhalte ohne ein konstantes Ich an.

Auch nach Joh. Rehmke (geb. 1848)[4], der sich nicht zu den Anhängern der Immanenzphilosophie rechnet, liegt das „Gegebene" (und Philosophie ist die Wissenschaft von dem Gegebenen unter allgemeinem Gesichtspunkte) nicht jenseits des Bewußtseins. Aber es handelt sich nicht um das Bewußtsein des einzelnen Menschen, als ob dieses die Welt trüge oder als seine Vorstellung hervorbrächte.

Im Bewußtsein wird das Mannigfaltige zur Einheit verbunden. Wenn wir aber genauer zusehen, finden wir, daß jedes Ding in seiner Einheit Mannigfaltiges enthält. Daher müssen wir annehmen, daß alles Bewußtseinsinhalt eines allgemeinen, allumfassenden Bewußtseins ist. Die Seinswelt = Bewußtseinswelt. In dieser Bewußtseins- oder Seinswelt sind zu unterscheiden die Dinge und die einzelnen Ich. Beides, Dinge und Ich, gehört zu dem Gegebenen. Die Dinge wirken aufeinander und auch auf das Ich ein (Wechselwirkung). So erklärt sich die Selbständigkeit der Dinge gegenüber dem menschlichen Ich. Aber im Grunde besteht alles als „Bewußtseiendes an sich". Daher können wir auch die Dinge „nachdenken" in unserem Bewußtsein.

---

1) Hauptschriften: „Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik". (1879); „Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie". (1882).

2) Hauptschriften: „Über die Transzendenz des Objekts und Subjekts". (1882); „Grundlagen einer Erkenntnistheorie". (1884).

3) „Immanente Philosophie". (1893).

4) „Philosophie als Grundwissenschaft". (1910); „Das Bewußtsein". (1910); „Die Seele des Menschen". (4. Aufl. 1914); „Willensfreiheit". (1911); „Anmerkungen zur Grundwissenschaft". (1913).

Zehnter Abschnitt.

Metaphysische Tendenzen.

1. Wilhelm Wundt.

Literatur: Edmund König, W. Wundt, (Frommanns Klass. d. Phil. XIII.) 3. Aufl. 1909. F. Klimke, Der Mensch, Darst. u. Krit. d. anthropol. Problems in der Phil. W. Wundts. 1908.

Einer der bedeutendsten deutschen Philosophen der neuesten Zeit ist Wilhelm Wundt. Er ward geboren am 16. August 1832 zu Neckarau in Baden, lehrte seit 1857 als Privatdozent, seit 1865 als Professor der Physiologie in Heidelberg, ging 1874 nach Zürich und ward im folgenden Jahre als Nachfolger Fechners nach Leipzig berufen, wo er das erste Institut für experimentelle Psychologie gründete. Von seinen Schriften sind als die wichtigsten zu nennen: „Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele" (Leipzig 1863, 5. Aufl. 1911); „Grundzüge der physiologischen Psychologie" (Leipzig 1873/4, 6. Aufl. 1908/11); „Logik" (Stuttgart 1880/3, 3. Aufl. 1906/8); „Essays" (Leipzig 1885, 4. Aufl. 1912); „Ethik" (Stuttgart 1886, 4. Aufl. 1912); „System der Philosophie" (Leipzig 1889, 3. Aufl. 1907); „Grundriß der Psychologie" (Leipzig 1896, 11. Aufl. 1913); „Völkerpsychologie" (1900/09, I. u. II. Band, Die Sprache, 3. Aufl. 1911 u. 1912); „Elemente der Völkerpsychologie" (1. und 2. Aufl. Leipzig 1912); „Einleitung der Philosophie" (Leipzig 1901, 6. Aufl. 1914); „Sinnliche und übersinnliche Welt" (Leipzig 1914).

Wundt sucht einen Ausgleich zwischen Empirismus und Idealismus herzustellen. Mit dem ersteren lehrt er, daß die Philosophie sich auf durch die Erfahrung gegebene Tatsachen stützen müsse und die gewonnenen Erkenntnisse zu einem System zu vereinigen habe; mit dem Idealismus dagegen ist Wundt bemüht, die Welt der Tatsachen auf letzte, übersinnliche Ursachen zurückzuführen. Gerade darin liegt ein Hauptverdienst Wundts, daß er die Metaphysik, nachdem sie als eine rein apriorische Spekulation in Mißkredit geraten, wieder zu Ehren brachte, indem er sie auf die Wirklichkeit gründete. Die Metaphysik soll eine einheitliche Weltanschauung zustande bringen, indem sie die Ergebnisse der empirischen Einzelwissenschaften zu einem „wissenschaftlichen Ganzen" verbindet.

1. Alle Erkenntnis stammt aus der Wechselwirkung zwischen Erfahrung und Denken. Letzteres ist an einen empirischen Inhalt gebunden, und ebenso gibt es keinen empirischen Inhalt, der nicht schon irgendwie durch das Denken verarbeitet wäre. Reine Erfahrung und reines Denken sind bloß begriffliche Fiktionen. Ebenso bietet die Wahrnehmung, die der Erkenntnis vorausgehen muß, keine objektive Realität, läßt

aber eine solche hinter dem Wahrgenommenen vermuten. Was wir für Dinge halten, also die ganze Außenwelt und unser eigener Körper, sind zunächst nur Komplexe von Empfindungen und Vorstellungen in uns. Dinge und damit Gegenstände der Naturwissenschaft werden sie erst dadurch, daß das erkennende Subjekt alles Subjektive, besonders das Eigenartige der Empfindungen, aus den Bewußtseinsinhalten ausscheidet. Es bleibt alsdann nur das zeiträumliche Geschehen als solches zurück, zu dem man sich ein Subjekt hinzudenkt, die Materie, und ein ordnendes Prinzip, die Kausalität. Beides, Materie und Kausalität, sind aber nur hypothetische Hilfsbegriffe.

2. Weder den Leib, noch die Seele dürfen wir ferner als eine Substanz auffassen; denn dieser Begriff ist ebenfalls unser subjektives Erzeugnis. Der Substanzbegriff steckt nicht schon in dem Begriff des Dinges; vielmehr ist die Einheit des Bewußtseins die Ursache der Einheitsvorstellung der Dinge. Das Ich überträgt seine eigene Einheit auf letztere. Die Substanz ist das Ding, wie es unserem Denken gegeben ist, im Unterschied zu dem sinnlich erfaßten.

3. Die Seele ist also nicht etwas Gegenständliches, an dem die sogenannten seelischen Vorgänge sich abspielen, sondern der Inbegriff, die Summe dieser Vorgänge selbst (Aktualitätstheorie), der „stetige Zusammenhang des psychischen Geschehens". Die Frage nach dem Wesen der Seele reduziert sich somit auf die Frage nach der Bedeutung dieses Zusammenhanges; und da gilt dann, daß alle psychischen Tatsachen nicht Gegenstände, vielmehr Ereignisse sind, die wie alle Ereignisse in der Zeit verlaufen und in keinem folgenden Moment dieselben bleiben, die sie im vorausgegangenen gewesen. Es gibt gar keine Vorstellungen, sondern nur Vorstellungsakte. Daher ist es falsch, von einer Aufbewahrung der Vorstellungen im Gedächtnis und von einer Wiederkehr derselben zu reden. In Wirklichkeit gibt es vielmehr nur eine Erzeugung neuer Vorstellungen, die mit früher vorhanden gewesenen einen mehr oder weniger identischen Inhalt haben. Es handelt sich hier um ein fortwährendes Neuerleben. Dabei ist alle psychische Kausalität Willenstätigkeit; das Wollen durchdringt alle einzelnen seelischen Vorgänge und Zustände und vermittelt ihren Zusammenhang.

4. Leib und Seele sind aber, wie keine wirklichen Substanzen, so auch nicht voneinander verschieden; vielmehr ist das, was wir Seele nennen, das innere Sein der nämlichen Einheit, die wir äußerlich als den zu ihr gehörigen Leib erkennen. Dabei nimmt Wundt trotz dieser Identifizierung von Körper und Seele zwischen beiden einen unübersteiglichen Unterschied und deshalb hinsichtlich ihrer Tätigkeiten einen sog. psychophysischen Parallelismus an. Wenn die Erfahrung uns zeigt, daß mit bestimmten Bewußtseinsvorgängen bestimmte physiologische Prozesse und umgekehrt verbunden sind, und dies der Dualismus durch die Annahme einer Wechselwirkung zwischen psychischem und physischem Geschehen zu erklären sucht, so hat dies nach Wundt keine Berechtigung, da Psychisches und Physisches wesentlich von einander verschieden seien und die logische Anwendung des Kausalitätsgesetzes uns dazu zwinge, nur immer Gleichartiges aus Gleichartigem abzuleiten. Die Naturkausalität, bemerkt er, ist eine geschlossene Kette und schließt die Umwandlung des Psychischen in Physisches und umgekehrt aus. Bei letzteren kann also nicht von einer Wechselwirkung, vielmehr nur von einem Nebeneinandergehen die Rede sein, von einem psychophysischen Parallelismus, der sich weder durch die Theorie des Okkasionalismus, noch die Annahme einer sog. prästabilierten Harmonie (Leibniz) erklären läßt. Klar hat sich Wundt über die Lösung des in Rede stehenden Problems nicht geäußert. Übrigens soll nach ihm ein psychophysischer Parallelismus nur hinsichtlich der niederen psychischen Prozesse, nicht aber der höheren, in Betracht kommen und letztere kein Gegenstück im Physischen haben.

5. Das eigentliche Wesen der Dinge ist Wille (Voluntarismus), aber nicht etwa, wie u. a. bei Schopenhauer, ein einziger, universaler, der in den

Einzelwesen in die Erscheinung tritt, sich geltend macht. Die Welt ist vielmehr eine Summe individueller Willenseinheiten. Diese sind aber keine von einander getrennte Substanzen, sondern Tätigkeiten, die in einem inneren Zusammenhang und in Wechselwirkung miteinander stehen. Ebenso ist der Wille nicht ohne Bewußtsein und ohne Zweck; vielmehr sind die Willenseinheiten vorstellender Wille. Durch die Wechselwirkung, die die Willenseinheiten aufeinander ausüben, und einen dadurch entstehenden Konflikt kommt die Vorstellung zustande. Während den niedersten Willenseinheiten nur ein Momentsbewußtsein zukommt, besitzen die Komplexe solcher Einheiten ein zusammenhängendes Bewußtsein. Schon die niedersten Willenseinheiten streben nach höherer Entwicklung. Diese liegt im Wesen alles Wirklichen. In dieser Entwicklung kommt der Wille schließlich soweit, daß er zum Bewußtsein seiner selbst gelangt. Die Natur ist zum Geist geworden und zwar zum aktuellen Geist, denn als potentieller steckt er schon in der Natur. Während bisher die Entwicklung eine triebartige war, macht sich in ihr jetzt auch Willkür, planmäßiges, selbstbewußtes Eingreifen in den Lauf der Natur und des Geistes geltend. Erstere ist Vorstufe des letzteren, aber auch Äußerung desselben. Die objektive Erscheinungsform des Wirklichen ist nun allerdings als Manifestation der Wirklichkeit real, aber genau so, wie es sich darstellt, existiert es getrennt vom Subjekt nicht. Wollen wir an ein „an Sich" denken und dies bestimmen, so vermögen wir dies nur an unserem eigenen Sein aufzufassen. Unsere Erfahrung wird ergänzt durch die Ideen und zwar durch die kosmologische, theologische und ontologische Idee. Während die beiden erst genannten nur auf eine relativ letzte Einheit hinweisen, wird durch die ontologische Idee eine absolut letzte Einheit begründet.

6. Aus Willenseinheiten entwickelt sich also alles, angefangen von der toten Materie bis hinauf zum Menschen; alles ist das Produkt eines „voluntaristischen Evolutionismus". Dieser wird hauptsächlich bedingt durch die Heterogenität der Zwecke, d. i. durch die Tatsache, daß der erreichte Zweck immer über das treibende Motiv hinausgreift und dadurch sozusagen neue Angriffspunkte für weitere Willenswirkung geboten werden. Ein Fortschritt in der Entwicklung treibt zu einem neuen hin; eine gemachte Erfindung regt zu einer weiteren an. Erreichte Ziele drängen zur Verfolgung höherer.

7. Auch auf dem Gebiet der Ethik begegnen wir bei Wundt diesem Evolutionismus. Die Sittlichkeit soll sich nämlich im Lauf der Zeit aus einem vorsittlichen Zustand entwickelt haben. Anstatt dabei das sittlich Gute und Schlechte aus metaphysischen Prinzipien abzuleiten, bietet Wundt uns nur eine Angabe dessen, was die Menschen bisher dafür gehalten und noch halten. Um uns aber so nicht etwa nur eine Geschichte der Ethik zu bieten, weist er auf gewisse Postulate alles wahren sittlichen Handelns hin, die aber, weil sie nur gemachte, nicht aber als richtig bewiesene Annahmen sind, wie evident, keine verpflichtende Kraft besitzen können. Die höchste Aufgabe des einzelnen Menschen, wie der Menschheit überhaupt, besteht in der Hervorbringung geistiger Schöpfungen und in den fortwährenden Fortschritten in der Kultur. Neben den humanen Zwecken gibt es nichts, was der Mensch erstreben könnte. Es ist aber unerträglich, anzunehmen, daß die gesamte geleistete geistige und sittliche Arbeit der Menschheit einmal spurlos verloren gehe. Wir geben uns der frohen Hoffnung hin, daß alles dies der Nachwelt erhalten bleibt als geistiges Gemeingut zur höheren Weiterentwicklung; denn das eigenste Wesen des Sittlichen ist unaufhörliches, nie rastendes Streben. Das eigene Interesse muß dabei den allgemeinen Zwecken der menschlichen Gemeinschaft untergeordnet werden. Das Gegenteil, die Auflehnung des Einzelwillens gegen den Gesamtwillen, macht das Wesen der Unsittlichkeit aus. Dabei fällt aber nach Wundt das Gesamtwohl keineswegs mit der Summe vieler einzelner Wohlfahrten zusammen, wie der sog. Utilitarismus will, steht vielmehr darüber. So bemerkt Wundt,

daß unser sittliches Urteil über Menschen und Völker einer vergangenen Zeit nicht von dem Glück, das sie selbst genossen und ihren Zeitgenossen verschafft hätten, abhänge, vielmehr einzig und allein durch das bestimmt werde, was sie für die Gesamtentwicklung der Menschheit für alle Zeiten leisteten. Unser Wille ist eben nicht Individualwille, sondern organisches Glied eines universellen Weltwillens.

8. Der menschliche Wille ist frei, und der Mensch deshalb für seine Handlung verantwortlich und doch wieder durch den Charakter und äußere Ursachen determiniert. Nur dadurch ist eine sichere sittliche Entwicklung möglich. Der Einzelwille muß sich in dieser Hinsicht dem Gesamtwillen einfügen.

9. Die religiösen Überzeugungen, speziell die Überzeugung von dem Dasein Gottes, stützen sich weder auf eine göttliche Offenbarung, die nach Wundt nicht möglich ist, noch auf Vernunftbeweise. Vielmehr kommt hier nur das sogenannte Postulat Kants hinsichtlich der Gottesidee in Betracht. Dabei verwirft Wundt, was das Verhältnis Gottes zur Welt betrifft, sowohl den Supernaturalismus, der der Gottheit eine überweltliche Existenz zuschreibe, als auch den Pantheismus, der Gott und die Welt identifiziere, vielmehr müsse der Panentheismus angenommen werden, der die endliche, empirische Welt als eine unvollständige Manifestation des unendlichen Weltgrundes betrachte. Dieser, die Gottheit Wundts, ist aber nichts anderes als der Weltwille in seiner Totalität und entwickelt sich ebenfalls zu immer vollkommeneren Daseinsformen.

10. Wundt fand viele Anhänger und übte auf die Entwicklung der Philosophie einen großen Einfluß aus. Obschon Wundt nachdrücklich und mit Recht die Notwendigkeit der Erfahrung für eine gründliche philosophische Spekulation betont, fehlt es doch in seinem System nicht an einer ganzen Reihe von Behauptungen und Postulaten, die nicht in der Erfahrung begründet sind. Es läßt sich nicht bestreiten, daß Wundts Philosophie ein ausgesprochen subjektives Gepräge hat. Von bleibendem Wert sind seine Leistungen in der experimentellen Psychologie. Hier haben auch zahlreiche Schüler sein Werk fortgesetzt. So Külpe, Meumann, Marbe, Störring u. a.

2. Friedrich Paulsen.

1. Eine metaphysische Tendenz begegnet uns auch bei Friedr. Paulsen. „Die Physik", so schreibt er, „wird es also dulden müssen, eine Metaphysik neben sich zu haben. Vielleicht daß sie sich entschließt, mit ihr wieder gut Freund zu werden, wie sie es einst war". — Paulsen ist geboren am 16. Juli 1846 zu Langenborn in Schleswig, machte seine humanistischen Studien auf dem Gymnasium zu Altona. Nach Vollendung derselben bezog er im Jahr 1866 die Universität Erlangen, sodann die Hochschule zu Berlin. Zuerst studierte Paulsen Theologie, wandte sich später der Philosophie zu und betrieb daneben auch philologische und historische Studien. Im Jahre 1875 habilitierte er sich mit der Schrift: „Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie" zu Berlin und ward daselbst 1878 außerordentlicher und 1893 ordentlicher Professor der Philosophie und Pädagogik. Er starb am 14. August 1908. Seine Hauptwerke sind: „Geschichte

des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters" (1885, 2. Aufl. 1895, 2 Bde.); „System der Ethik" (1889, 10. Aufl., 1913, 2 Bde.); „Einleitung in die Philosophie" (1892, 24. Aufl. 1912); „Kant" (1898, 4. Aufl. 1904); „Philosophia militans" (1901, 3. u. 4. Aufl. 1908). Paulsens Philosophie verrät große Anklänge an die Systeme Spinozas, Fechners und Wundts.

2. In der Erkenntnislehre nimmt Paulsen im großen und ganzen den Standpunkt Kants ein. Alle Erkenntnis ist Tätigkeit des Subjekts a priori, wenngleich nicht in dem Sinn, daß sie ein absolut-beziehungsloser Vorgang wäre. Vielmehr ist die Betätigung der Intelligenz durch die Natur der Dinge, auf die sie sich richtet, mitbedingt. Es gibt kein wirkliches Erkennen, worin nicht ein aprioristisches und ein aposteriorisches Element enthalten wäre. Anschauungen ohne Begriffe sind blind, Begriffe ohne Anschauungen sind leer. Aber je weiter die Wissenschaft sich entwickelt, um so unbedeutender ist die Rolle der Wahrnehmung, und um so mehr emanzipiert sich von ihr das Denken. Nur die oberflächliche Betrachtung kann dabei stehen bleiben, daß wissenschaftliche Erkenntnis aus der Wahrnehmung stamme. „Nicht die Sinne haben Kopernikus zum Begründer der modernen Astronomie, oder Galilei zum Begründer der modernen Physik gemacht, sondern der Verstand." Dabei gibt es aber keine eigentliche spekulative Erkenntnis des Übersinnlichen. Dieselbe ist auf das Gebiet der möglichen Erfahrung eingeschränkt. Das menschliche Erkennen ist begreifendes Konstruieren des Gegebenen. Auch hinsichtlich des Verhältnisses zwischen „spekulativer" und „praktischer" Vernunft pflichtet Paulsen Kant vollständig bei.

3. Die allgemeine Weltanschauung Paulsens ist Monismus. Und zwar ist derselbe ebenfalls ein parallelistischer. Alle mechanischen Vorgänge sind lediglich aus mechanischen Ursachen, alle seelischen Vorgänge lediglich aus seelischen Vorgängen zu erklären. Eine Wechselwirkung findet nirgends statt, wohl aber ein durchgängiger Parallelismus. Jedem seelischen Vorgang entspricht ein körperlicher und jedem körperlichen ein seelischer. Nicht nur die menschlichen und tierischen Körper, sondern auch die Pflanzen und selbst die unorganisierte Materie müssen als beseelt gedacht werden. Und umgekehrt sind alle Seelen inkorporiert. Was aber so von allen Körpern gilt, das gilt auch von den Himmelskörpern. Sie sind wieder Glieder eines großen Ganzen, eines kosmischen Allebens, einer Weltseele. Das Weltsystem ist Leib und Erscheinung Gottes.

4. Paulsen vertritt also in der Kosmologie den pantheistischen Standpunkt. Alle Naturvorgänge sind zwar rein physikalisch zu erklären. Allein es läßt sich nicht leugnen, daß dieselben auf innere Vorgänge hinweisen, zwischen denen ein teleologischer Zusammenhang stattfindet. Dasjenige, was aber in den inneren Vorgängen zur Erscheinung kommt, ist ein Wille, und zwar nicht ein bewußter, von Vorstellungen geleiteter, sondern ein ganz allgemeiner Wille, der auch ein vorstellungsloses Streben, den blinden Trieb, in sich befaßt. Die ganze Natur ist anzusehen als Erscheinung eines einheitlichen, auf ein einheitliches Ziel gerichteten Willens. Paulsen nennt sich einen Anhänger des idealistischen Pantheismus.

5. Was die menschliche Seele betrifft, so leugnet Paulsen die Existenz einer beharrlichen immateriellen Seelensubstanz, behauptet vielmehr mit Fechner und Wundt, daß die Seele nur die im Bewußtsein zur Einheit zusammengefaßte Vielheit seelischer Erlebnisse sei. Wenn man eine Seelensubstanz mit dem Hinweis darauf annehmen zu müssen glaubt, daß ein Gefühl weder sein noch gedacht werden könne, ohne einen, der fühlt, und es ebenso keine Vorstellung geben könne ohne ein Vorstellendes, so übersieht man, daß ein Gefühl oder eine Vorstellung nie vereinzelt vor-

kommen kann, sondern nur im Zusammenhang eines ganzen Seelenlebens. Es hindert uns gar nichts, im gewöhnlichen Sprachgebrauch zu sagen: die Seele hat Vorstellungen, Gefühle und Strebungen. Wir meinen damit immer nur, daß diese Gedanken, Gefühle und Strebungen in diesem bestimmten Zusammenhang eines individuellen Seelenlebens auftreten. Ebenso ist es zulässig, zu sagen, die Seele sei den einzelnen Vorgängen gegenüber die Substanz, die sie hervorbringe und trage; denn das ganze Seelenleben wären die einzelnen Gedanken und Gefühle wirklich. Im Unterschied von letzteren, die entstehen und verschwinden, ist das Ganze, nämlich das individuelle Gesamtseelenleben, ein relativ Beharrliches und Selbständiges. Glaubt man aber, bemerkt Paulsen, für das Ganze eines Trägers, einer unausgedehnten, immateriellen Seele zu bedürfen, so ist dagegen zu sagen, daß ein solches Wesen wieder eines Trägers bedürfe. Mit Spinoza müssen wir vielmehr annehmen, daß die Seele ein modus vivendi der einen Substanz, d. i. Gottes, ist. Außer diesem gibt es keine Substanz. Und wie das Wesen Gottes nur als reine Aktualität zu denken ist, so gilt dies auch von der Seele. — Wie Paulsen die Substanzialität der Seele verwirft, so auch diejenige der Materie, in letzter Linie der von der Naturwissenschaft festgehaltenen Atome. An Stelle der Materie müsse die bloße Kraft angenommen werden, an die Stelle des atomistischen ein energetisches System treten.

6. Auch erweist sich Paulsen als ein Anhänger der Transmutationstheorie Darwins, wenngleich er ganz unumwunden zugibt, daß diese nicht imstande sei, auf alle Fragen, die man hinsichtlich der Bildung der organischen Wesen erheben kann, eine befriedigende Antwort zu geben, und daß es eine lückenlose Geschichte der Entwicklung der organischen Welt auf unserem Planeten niemals geben werde. Wie in dem kosmologischen, so gibt es im geistig geschichtlichen Leben eine Entwicklung. Dies gilt hinsichtlich der Sprache, der Sitte, des Rechtes und des Staates. Und zwar ist diese Entwicklung zuerst wenigstens eine unwillkürliche, wenn später auch an ihre Stelle die bewußte Ausgestaltung tritt. Die Moralphilosophie entwickelt, erklärt und begründet die Sittengesetze, aber erfindet sie nicht. Das Gleiche gilt von dem Recht. Es entwickelt sich ebenfalls mit dem Leben eines Volkes. Juristen und Gesetzgeber haben es nicht als solches erfunden, sondern es nur den gegebenen Lebensverhältnissen und Umständen entsprechend erweitert. Schließlich verhält es sich ebenso mit dem Staat. Er wurde nicht etwa eines Tages durch Abstimmung und Beschluß eingeführt; er ist die „gewachsene Lebensform eines Volkes".

7. In der Ethik haben wir zu scheiden zwischen der Güterlehre und der Pflichtenlehre. Erstere beantwortet die Frage nach dem höchsten Gut, letztere die Frage nach dem Sittengesetz. Höchstes Gut für den Menschen, das, worauf sein Wille zuletzt gerichtet ist, ist nach Paulsen im Anschluß an die Griechen: ein vollkommenes Menschenleben, d. h. ein Leben, das zur vollen Entfaltung und Betätigung aller sittlichen Anlagen und Kräfte führt, zumeist der höchsten, der geistig-sittlichen Kräfte der vernünftigen Persönlichkeit. Jedes Lebewesen will sein Leben, wie schon Aristoteles hervorhebt, will die Entfaltung und Betätigung der seiner Art eigentümlichen Kräfte. Die eigentümliche Begabung des Menschen aber ist die „Vernunft", und darum ist er mit seinem Wissen und Wollen von Natur aus auf die Entfaltung und Betätigung dieser höchsten Kraft gerichtet. — In dem menschlichen Willen scheinen zwei Willen zu sein: ein sinnlicher, der durch Gefühle und Begierden bestimmt wird, und ein sekundärer Wille, der durch allgemeine Normen bestimmt wird und insofern den Charakter des Vernünftigen hat. In seinem Handeln soll der Mensch den Triebwillen unter die Kontrolle des Vernünftigen stellen. — Die Pflichten sind zu unterscheiden in individualistische und soziale. Zu ersteren gehören die Selbstbeherrschung, die Mäßigkeit und die Tapferkeit, zu letzteren die Gerechtigkeit und die Nächstenliebe. — Zum guten Handeln gehören zwei

Momente: ein subjektives, die gute Gesinnung, und ein objektives, die Richtigkeit des Handelns. Das erste Moment ist allein bestimmt durch die persönliche Überzeugung des Handelnden von der sittlichen Notwendigkeit, so zu handeln. Das andere Moment dagegen ist objektiv bestimmt: richtiges Handeln ist das, was in der Richtung auf das höchste Gut, die vollkommene Gestaltung menschlichen Lebens, liegt.

8. In betreff der Religion lehrt Paulsen, daß Wissen und Glauben vollständig voneinander zu trennen seien. Religion fordert nicht „zu denken, was nicht gedacht werden kann, sondern zu glauben, was dem Gemüt, dem Willen entspricht, dem Denken nicht widerspricht". Die Anerkennung des fundamentalen Unterschiedes von Glauben und Wissen ist die erste Bedingung, die erfüllt sein muß, wenn zwischen Religion und Wissenschaft ein Verhältnis des Friedens hergestellt werden soll. Es ist unmöglich, die transzendente Welt mit den Mitteln wissenschaftlicher Erkenntnis zu erreichen. Religion entspringt nicht aus dem Denken, sondern aus dem Erleben. Und zwar sind es drei Gefühle, in denen die Religion ihren stetigen Grund hat: die Angst, die bewundernde Freude und die Enttäuschung. In der Angst, namentlich vor Vernichtung, klammert sich das Gemüt an ein Ewiges, das nicht der Vernichtung unterliegt. Ebenso gibt die Freude, die wir z. B. empfinden bei dem Gelingen unserer Unternehmungen, bei Betrachtung der Werke der Natur, der Schöpfungen der Kunst und Dichtung, des Lebens großer Männer, unserem Gefühl eine Richtung nach oben. Eine dritte Ursache der Religion sind Enttäuschung und Weltmüdigkeit. Das Leben hielt nicht, was es uns ehedem versprach, der Mensch sieht sich enttäuscht, es befällt ihn ein Ekel an dieser Welt; er schaut nach Höherem aus. Dies sind die Gefühle, die das Verlangen nach Religion im Menschenherzen hervortreiben. Wahre Erfüllung findet dasselbe nur in einer gegebenen geschichtlichen Religion. Das Selbsterdachte ist etwas Willkürliches, das man behalten oder aufgeben kann. Aber von der Religion verlangt der Mensch, daß sie ihn über sich selbst und seine Willkür erhebe und auf einen festen, zuverlässigen Boden stelle. Diesen bietet allein eine geschichtliche Religion, der Glaube, in dem andere lebten und starben. Daneben vertritt Paulsen die Ansicht, daß der Monotheismus geschichtlich die letzte und höchste Entwicklungsform der Religion sei. Er polemisiert gegen die Wunder, die nicht nur der naturwissenschaftlichen Denkweise, sondern auch dem Geist unseres religiösen Glaubens widersprächen. Denn dieselben seien Notbehelfe, wodurch die Welt, die sonst ihren eignen Gang gehe, zurecht gerückt werde. Solches aber tue Gott nicht.

3. Rudolf Eucken.

Literatur: Rich. Falckenberg, Euckens Kampf gegen den Naturalismus, 1901. — G. Weingärtner, R. Euckens Stellung zum Wahrheitsproblem, 1914. — G. Wunderle, Die Religionsphilosophie R. Euckens (Samml. Stölzle), 1912.

1. Rudolf Eucken, geboren am 5. Januar 1846 zu Aurich, erhielt im Jahre 1876 eine Professur in Jena und begründete ein philosophisches System, das manche Ähnlichkeit mit demjenigen J. G. Fichtes hat. Von seinen Werken sind besonders zu nennen: Geistige Strömungen der Gegenwart (4. Aufl. 1913); Einheit des Geisteslebens (1888); Lebensanschauungen der großen Denker (10. Aufl. 1912); Kampf um einen geistigen Lebensinhalt (1896, 2. Aufl. 1907); Wahrheitsgehalt der Religion (1901, 3. Aufl. 1912); Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens (1908); Gesammelte Aufsätze zu Philosophie und Lebensanschauung (1903); Der Sinn und Wert des Lebens (1908,

4. Aufl. 1914); Können wir noch Christen sein? (1911); Erkennen und Leben (1912); Zur Sammlung der Geister (1913).

Auch Eucken will die metaphysische Spekulation mit der empirischen Forschung verbunden wissen und sucht gegenüber dem Naturalismus einen neuen Idealismus zu begründen. Zu diesem Zweck macht er auf seine Methode aufmerksam, die er als noologische bezeichnet. Diese besteht nach ihm darin, daß die Erscheinungen des Geisteslebens in ihrer Gesamtheit daraufhin geprüft werden, ob sich hinter ihnen nicht eine tiefere metaphysische Einheit verberge, ob nicht ein bestimmtes Gesamtgeschehen alles in Bewegung setze nach einem bestimmten Ziel.

2. Tatsächlich gibt es nach Eucken in der Welt einen geistigen Gesamtinhalt, der sich im Einzelnen auswirkt. Realismus und Idealismus müssen sich bei aller wahren Geistesarbeit durchdringen. Die Persönlichkeit ist nicht eine im dogmatisch-ontologischen Sinne feststehende gegebene Größe, vielmehr etwas autonom erst zu Setzendes. Dabei muß alles, was der Mensch denkt und tut, aus dem Geiste des Weltganzen heraus geschehen, muß es sich den Forderungen des kosmischen Geisteslebens unterordnen. Wenn nämlich die Zwecke, die wir bei unserem Handeln verfolgen, nur kleinmenschliche sind, wenn sie nicht den objektiven der Weltentwicklung entsprechen, kommen wir schließlich zum vollkommenen Skeptizismus und auf ethischem Gebiete zum Anarchismus. Dann kann jeder eigenmächtig nach seinem Dafürhalten handeln und hat niemand das Recht, einen solchen Egoismus zu verhindern.

3. Der Mühe und Arbeit des Lebens aber, gestellt in den Dienst des kosmischen Geisteslebens, entspricht vollauf der Gewinn, nämlich Befreiung von der Enge des natürlichen Ich. In sich selbst besitzt der Mensch eine geistige Welt und darf sich als Mitarbeiter an ihrem Ausbau wissen. Die Arbeit wird allerdings vom Menschen zunächst der Selbsterhaltung wegen aufgenommen, aber sie kann dem Menschen durch ihr Wesen, ihren Inhalt, lieb werden. Je mehr letzteres der Fall wird, um so wertvoller wird die Arbeit, um so mehr wird sie zu einer weiterführenden Macht. Wir schaffen mehr und mehr aus der Fülle der geistigen Welt in uns, was unserem Leben eine mächtige Erhöhung verleiht. Aber diese Höhe kann nur durch unablässige Tätigkeit erreicht und festgehalten werden, durch den „Aktivismus".

4. Mit allem Nachdruck bekämpft Eucken die landläufige Überschätzung der Kultur als solcher, d. i. der bloßen Summe aller technischen Fortschritte und Triumphe des menschlichen Geistes auf den verschiedenen Gebieten der Forschung. Wir sehen nämlich, bemerkt er, im Menschen zwei Welten zusammentreffen, und nur die Ergreifung des Höheren vermag unserem Leben einen Sinn und Wert zu verleihen. Allein dazu ist notwendig, daß wir nicht bei dem ersten Weltanblick stehen bleiben, vielmehr uns durch energische, unser ganzes Wesen erneuernde Geistesarbeit zur echten Geistes- und Wesenskultur durchringen und so dem Menschen von innen heraus wahre Größe verleihen. „Durchgängig zeigte sich im Leben der Gegenwart die Konzentration der Expansion bei weitem nicht gewachsen, durchgängig geraten wir bei allem äußeren Gewinn in die Gefahr eines inneren Sinkens, mehr und mehr zerfallen wir in einzelne Stücke und haben dem Zustrom der Umgebung kein Ganzes entgegenzusetzen. Es ist eine Frage unserer geistigen Selbsterhaltung, ein genügendes Gegengewicht gegen jene drohende Zerstreuung und Verflachung zu finden." Es gilt deshalb für uns, eine gewisse Tiefe in uns herauszuarbeiten; m. a. W.: wir müssen eine einheitliche, wohl begründete Lebensauffassung zu erlangen suchen. Das Objektive darf nicht als starre Heteronomie, als Fremdgesetzgebung, an uns herantreten, wir müssen vielmehr selbst alles zur be-

stimmten Wirklichkeit gestalten. Deshalb ist auch bei der Bildung des Menschen alles zu vermeiden, was den Eigenwert des Individuums schwächt. Die Bildung soll eine möglichst harmonische und, wie auch Nietzsche betont, eine möglichst individuelle, nicht für alle nach einer bestimmten Schablone zugeschnittene sein. Auch soll sie namentlich in der Volksschule nicht bloß auf das Nützliche angelegt sein, sonst fehlt es dem Erwachsenen oder dem Jünglinge an jeglichen Idealen.

5. Ebenso erfährt die ethische Richtung unserer Zeit durch Eucken einen scharfen Tadel. Auf der einen Seite, bemerkt er, verlangt man die Unterordnung unter einen unpersönlichen Naturprozeß, und anderseits müssen wir wahrnehmen, daß diese Unterordnung des Individuums unter die Natur zu einer Mechanisierung und Verflachung des gesamten Innenlebens führt. Die Ausbildung des ganzen Menschen, das alte Humanitätsideal der klassischen Zeit, ist geschwunden, die Leistung irgend einer seelischen oder körperlichen Einzelkraft wird geschätzt. Nach der Innerlichkeit wird nicht gefragt, sie kann verknöchern und verschrumpfen; gewertet wird im allgemeinen nur nach der Leistung. Wenn auch die großen Persönlichkeiten die Geschichte gestalten, so kommt doch jedem Einzelnen ein absoluter Wert für die Erfüllung des Weltzweckes zu. Jedes Individuum vermag dabei ein Selbstleben auszubilden. Es ist nicht etwa ein bloßer Teil einer großen Maschine. — So sehr Eucken auch die Hingabe des einzelnen Menschen an das Weltganze betont, so macht er doch mit Nachdruck aufmerksam auf den Wert der Individualität des Menschen.

6. Die Religion ist die unentbehrliche Vollendung des gesamten Geisteslebens. Sie ist nicht Sache intellektueller Belehrung, sondern persönlichen Erlebens. Was aber speziell das Christentum betrifft, so faßt Eucken dasselbe in rein rationalistischer Weise auf. Zwar gibt er zu, daß es die gewaltigste weltgeschichtliche Erscheinung sei, auch ist er bereit, Jesus als Mensch die höchste Anerkennung zu zollen, gibt jedoch dessen göttlichen Charakter nicht zu. Die Evangelien besitzen keinen Offenbarungsinhalt. Sie enthalten vielmehr nur die individuell-mystische Lebensanschauung Jesu, den er einfach unter die „großen Denker", zwischen Plotin und Giordano Bruno, stellt. Allerdings besaß Jesus ein ausgesprochenes Messiasbewußtsein, allein es erweist sich dies bei genauer Prüfung nur als eine Illusion, der er sich hingab. Der ganze Lebensinhalt Jesu ist eine einzige zusammenhängende Selbsttäuschung. — Gleich den anderen Religionen enthält auch die christliche eine ewige Lebenswahrheit, aber auch Zeitliches. Dieses bedarf der jeweiligen Umbildung. Eucken versteht darunter aber mehr als Dinge rein akzidenteller Natur. Dieser Wandel soll sich vielmehr selbst auf das dogmatische Gebiet beziehen. —

7. Eucken hat vortreffliche Gedanken und sieghafte Argumente gegen den Naturalismus ausgesprochen; auch sein hoher ethischer Idealismus muß anerkannt werden. Aber dem Aufbau seines Systemes fehlt der feste Grund. Das „absolute Geistesleben", der Zentralbegriff seiner Philosophie, bleibt eine unbegründete, ja widerspruchsvolle Hypothese. Der Wahrheit des Christentums, von dem er vielfach eine unzulängliche Auffassung hat, wird er nicht gerecht.

Elfter Abschnitt.

Neueste Richtungen.

1. Der kritische Realismus.

Literatur: M. Grabmann, Der kritische Realismus O. Külpes und der Standpunkt der arist.-schol. Philosophie (Philos. Jahrbuch 1916 S. 333—369).

Nach rationalistischem Idealismus und neben skeptischem Positivismus und neukantischem Kritizismus hat der **Realismus** in jüngster Zeit wieder an Einfluß gewonnen. Er nimmt eine reale Welt an, die unabhängig von der Erkenntnis an sich besteht, die wir in unserem Erkennen zu erreichen suchen und auch tatsächlich bis zu einem gewissen Grad erreichen. Die Sinneserkenntnis bietet zwar keine „Abbilder" der Dinge, aber sie enthält doch neben subjektiven auch objektive Elemente, die eine Bestimmung der Dingwelt ermöglichen. Auf der Grundlage der positiven Wissenschaften läßt sich auch eine **Metaphysik** aufbauen, die uns über die unmittelbare Erfahrung hinausführt. Dieser „kritische Realismus" wird außer von zahlreichen Neuscholastikern (siehe unten) von einer Reihe Autoren vertreten, die jedoch in einzelnen erkenntnistheoretischen und besonders in metaphysischen Ansichten auseinandergehen.

So von Joh. **Volkelt**,[1]) von Franz **Erhardt** (geb. 1864)[2] in Rostock, Gustav **Störring** (geb. 1860)[3] in Bonn, Ernst **Dürr** (1898—1913)[4], August **Messer** (geb. 1867)[5] in Gießen, Hermann **Schwarz** (geb. 1867)[6] in Greifswald, Max **Frischeisen-Köhler** (geb. 1878)[7], auch William **Stern** (geb. 1871).[8] Der **bedeutendste** Vertreter dieser Richtung ist Oswald **Külpe** (1862—1915).[9]

---

1) „Erfahrung und Denken" (1886); „Quellen der menschlichen Gewißheit" (1900).

2) „Metaphysik", 1. Bd. „Erkenntnistheorie" (1894).

3) „Einführung in die Erkenntnistheorie" (1909).

4) „Erkenntnistheorie" (1910).

5) „Einführung in die Erkenntnistheorie" (1909); „Die Philosophie der Gegenwart" (S. 120—126). (1916) u. a.

6) „Das Wahrnehmungsproblem" (1891); „Was will der kritische Realismus?" (1894); „Grundfragen der Weltanschauung" (1912).

7) „Wissen und Wirklichkeit" (1912).

8) „Person und Sache". System der phil. Weltanschauung. (1. Bd. 1906). u. a.

9) „Einleitung in die Philosophie" (7. Aufl. 1915); „Erkenntnistheorie und Naturwissenschaft" (1910). „Die Realisierung". (1. Bd. 1912).

2. Edmund Husserl.

Literatur: Jos. Geyser, Neue und alte Wege der Philosophie. 1916.

Außergewöhnlich starken Einfluß hat in den letzten Jahrzehnten **Edmund Husserl** (geb. 1859), seit 1916 Professor in Freiburg i. B., auf die philosophische Entwicklung gehabt. In seinen „Logischen Untersuchungen" (1900/01. 2. Aufl. 1913) hat er dem Psychologismus gegenüber die Unabhängigkeit des Logischen von der Psychologie überzeugend dargetan und die psychologistischen Anschauungen wirksam zurückgedrängt. Husserl selbst weist darauf hin, daß er zumal von Descartes, Leibniz und Bolzano, aber auch von Kant und Herbart beeinflußt ist.

Besonders in seinem zweiten Hauptwerk „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie"[1]) will er eine ganz neue Grundlage für die Philosophie als echte Wissenschaft bieten in seiner „Phänomenologie". Sie ist wissenschaftliche Wesenserkenntnis. Und ihre Methode ist die „Wesensschau". Husserl geht dabei aus von dem im Bewußtsein Gegebenen. Durch unmittelbares Schauen läßt sich aus dem mit Zufälligem umkleideten Einzelnen das Wesen der Bewußtseinsphänomene feststellen, z. B. was Wahrnehmung als solche ist, was Farbe, was ein Ton ist usw. Auf diese Weise sollen alle Wesenszusammenhänge bis in die letzterreichbaren Besonderungen derselben in eindringender Analyse geklärt und aufgefaßt werden. Diesem Wesen kommt aber nach Husserl nur ein ideales Dasein zu. Die Wissenschaft vom Wesen ist apriorisch, wir haben unmittelbare Evidenz.

Gegenüber dem Realitätsproblem stellt sich Husserl auf den Standpunkt des Idealismus: alles Sein ist nur ein Sein für das Bewußtsein, aber kein absolutes Sein an sich (abgesehen von dem reinen Bewußtsein).

Rückhaltlos wird man Husserls Begründung der Selbstständigkeit der Logik zustimmen müssen; auch darin hat er Recht, daß es in der Philosophie vor allem auf Erforschung des Wesenhaften ankommt; aber seine Phänomenologie läßt noch manches ungeklärt. Seine Argumente für den Idealismus werden den tatsächlichen Umständen unserer Wahrnehmung und ihrer einzig befriedigenden Erklärung nicht gerecht.

---

1) In dem von Husserl hrsg. „Jahrbuch für Philosophie und phänomenolog. Forschung". (1. Bd. 1913; auch separat).

Zweiter Teil.

Die neueste Philosophie in außerdeutschen Ländern.

Erster Abschnitt.

Die neueste Philosophie in Frankreich.

I. Die sensualistisch-materialistische Richtung. Die Phrenologie.

1. Die französische Philosophie hatte im 18. Jahrhundert abgeschlossen mit dem Atheismus und Materialismus. Diese Weltanschauung bildete die Grundlage und Voraussetzung der großen Revolution und pflanzte sich nun auch in das neunzehnte Jahrhundert herüber als Erbstück aus der vorrevolutionären Zeit. Eine Weiterbildung hat jedoch diese Weltanschauung selbstverständlich nicht gewinnen können; es sind im wesentlichen immer dieselben Gedanken, wie sie in der vorrevolutionären Zeit zutage getreten waren.

a) Zunächst ist es J. Georg Cabanis (1757—1808), Professor der Medizin in Paris, der den sensualistisch-materialistischen Gedanken vertritt. Er hält das Gehirn als Nervenzentrum für das Prinzip und für den Träger alles Denkens und Wollens. Wie nämlich der Magen die Speisen verdaut, so verarbeite in ganz gleicher Weise auch das Gehirn die Sensationen und bilde sie um zu Elementen des psychischen Lebens.

b) Daran schließt sich an A. L. Claude Destütt de Tracy (1754—1836), für den gleichfalls die Sensation der Ursprung aller Erkenntnis ist, und nach dem gleichfalls das Denken mit dem Empfinden zusammenfällt.

c) In weiteren Kreisen bekannt geworden ist die Phrenologie des Arztes Gall (geb. 1758 zu Wittenberg, lebte meistens in Paris; Hauptwerk: Anatomie et physiologie du système nerveux). Da alle psychischen Kräfte an das Gehirn gebunden seien, könne man aus größeren oder geringeren Erhöhungen des Schädels die psychischen Anlagen eines Menschen erkennen! Er zählt 27 psychische Grundkräfte auf.

II. Der Sozialismus.

St. Simon, Fourier, Cabet, Proudhon.

1. Der Stifter des Sozialismus in Frankreich war Saint-Simon (1760—1825), weshalb der Sozialismus ursprünglich als St. Simonismus bezeichnet wurde. Aus einer altadeligen Familie entsprossen, ging er schon frühzeitig mit dem Gedanken um, das Fortschreiten des menschlichen Geistes näher zu studieren, um an der Vervollkommnung der Zivilisation zu arbeiten und die sozialen Verhältnisse zu reformieren. Um diesem Gedanken Ausdruck zu geben, schrieb er eine Reihe von Werken, von denen genannt seien: Réorganisation de la société européenne (1814); Du système industriel (1821); Le nouveau Christianisme (1825).

Die Menschheit, lehrt St. Simon, hat eine religiöse Zukunft; aber die Religion der Zukunft wird größer und mächtiger sein als jede aus der Vergangenheit. Die Vorsteher des Staates werden Priester dieser Religion sein. Sie beruht auf dem Satz, daß Gott das allgemeine, unendliche Wesen, daß er alles sei, was ist, (Dieu est tout ce qui est), der Mensch dagegen sich darstelle als begrenzte Erscheinung des Allebens, bestimmt, ohne Aufhören in Gott zu wachsen, d. h. fortzuschreiten in Kunst, Wissenschaft und Industrie. Darin besteht der wahre religiöse Kultus. Es ist also ein Progrès infini, der der Menschheit hier in Aussicht gestellt wird.

In ökonomischer Beziehung geht St. Simon von dem Grundsatze aus, daß nur durch Arbeit erworbenes Eigentum wahres Eigentum sei. Demnach soll allerdings das Prinzip des Privaterwerbes bestehen bleiben, dagegen das bisherige System des Erbrechtes, die Quelle aller unberechtigten Vermögensungleichheiten, aufgehoben werden. Was der Einzelne erworben, das fällt nach seinem Tod an den Staat, und an die Stelle der Vererbung nach dem Recht der Blutsverwandtschaft tritt das Erbrecht des Verdienstes, in Kraft dessen die Kapitalien, in deren Besitz der Staat kommt, unter die Bürger nach Maßgabe ihres Verdienstes verteilt werden.

Anhänger St. Simons waren Bazard, Enfantin und Chevalier.

2. Charles Fourier (1772—1837), geboren zu Besançon, trat als Kontorist in den Dienst eines Marseiller Hauses. Unzufriedenheit mit dem geschäftlichen Gebahren dieses Hauses brachte in ihm den Vorsatz zur Reife, auf der Grundlage einer neuen Philosophie eine Erneuerung der Gesellschaft anzustreben. Er schrieb zu diesem Zwecke mehrere Schriften, von denen wir nennen: Théorie des quatre mouvements, und Le nouveau monde industriel et sociétaire.

Nach Fouriers Ansicht ist Gott nichts weiter, als das aktive Prinzip der Welt, das in der Materie und durch diese leibt und lebt. Was man Willen Gottes nennt, ist nur die allgemeine Attraktion, die die ganze Welt durchdringt und in den Dingen als Trieb sich offenbart. Durch sie ist alle Bewegung in der Welt bedingt. Auch im Menschen offenbart sie sich in den Trieben und Leidenschaften, die in ihm walten. Mithin darf der Mensch seine Triebe und Leidenschaften nicht etwa unterdrücken oder einschränken; im Gegenteil muß er ihnen überall folgen und sich von ihnen beherrschen lassen: daraus und nur daraus erwächst ihm das Glück.

Daraus folgt, daß die menschliche Gesellschaft derartig eingerichtet sein müsse, daß alle ohne Hindernis alle ihre Triebe und Leidenschaften befriedigen können. Dazu gehört aber wiederum eine neue Ordnung des Besitzes und eine neue Organisation der Arbeit. Diese besteht darin, daß die Eigentümer ihre jetzt ausgeschiedenen Güter, ohne das Eigentumsrecht darauf zu verlieren, zu einem gemeinsamen wirtschaftlichen Betrieb zusammenlegen, und daß die Arbeit eine gemeinsame wird. Um dieses durchzuführen, schlägt Fourier sog. Phalangen vor.

Auf einer Quadratmeile sollen nämlich 2000 Personen in einem großen gemeinschaftlichen Gebäude (Phalanstère) vereinigt werden und eine Phalange unter einem Vorsteher (unarque) bilden, die sich dann wieder in „Serien“ und „Gruppen“ gliedert. Unter diesen verschiedenen Serien und Gruppen sollen die verschiedenen Arbeiten verteilt werden, und zwar so, daß die einzelnen in der Arbeit auch wechseln können, damit die eine Arbeit ihnen nicht zum Überdruß werde, sie vielmehr in der Arbeit einen Genuß finden. Der Reinertrag der Arbeit soll jährlich verteilt werden. Jede Phalange hat eine vollkommen eingerichtete Hauswirtschaft, aus der die einzelnen

ihre Lebensbedürfnisse befriedigen können, und vermittelt auch den Güterumsatz. Die Kinder werden gemeinsam erzogen, Arbeitsunfähige auf Kosten der ganzen Phalange verpflegt und unterhalten.

3. Louis Cabet (1788—1856) zu Dijon geboren und Advokat, trat 1840 mit einer Schrift in die Öffentlichkeit, welche den Titel: Voyage en Jcarie führt.

Er entwirft in dieser Schrift das Bild einer kommunistischen Gesellschaft (Ikarien, ein Utopium). Es wird das Ideal einer Nation im Zustand unbedingter Gütergemeinschaft ohne Geld, ohne jeden Unterschied der Personen und Stände, mit gemeinschaftlichen Arbeitsstätten, dem genauesten Reglement aller Anschaffungen und Vergnügungen, jedoch überschwenglich reich an Glück und Unschuld, vorgeführt.

4. Josef Proudhon (1809—1865), geboren zu Besançon, war Schriftsetzer, dann Korrektor. Später ging er nach Paris, um sich dort den Wissenschaften zu widmen. Er kam da zu dem Entschluß, nach Mitteln zu suchen, wodurch die Lage der ärmsten und zahlreichsten Volksklasse sich verbessern ließe. In diesem Sinn schrieb er zuerst die Schrift: Qu'est-ce que la propriété?, woran sich dann noch weitere Schriften in gleichem Sinn anschlossen. Er war ein wütender Gegner der Religion und Kirche und gesteht ihnen gar keine Berechtigung zu. Der Gottesbegriff ist nicht bloß nichtig, sondern Gott wird von Proudhon geradezu als das Böse bezeichnet — Dieu est le mal.

In seinen Untersuchungen über das Eigentum gelangt er zu dem Resultat, daß letzteres Diebstahl sei, und ist stolz auf diesen Gedanken. Das Eigentum hat die Gleichheit aufgehoben und das Volk in die Knechtschaft gestürzt. Dennoch aber sieht er sich andererseits wieder genötigt, dem Prinzip des Eigentums Rechnung zu tragen, und läßt deshalb die Erzeugnisse der Arbeit als Privateigentum gelten. Alle anderen Erzeugnisse sind durch die Gesellschaft an die Einzelnen zu verteilen.

5. Außer den Genannten ist schließlich noch Pierre Leroux (1797—1871) zu erwähnen, gleichfalls Schriftsetzer, der namentlich das Prinzip des unbegrenzten Fortschrittes, das bereits im St. Simonismus war proklamiert worden, weiter ausgebildet hat.

Es gibt, so lehrt er, keinen Gott außer der Welt und keine Welt außer Gott, und wie es keinen überweltlichen Gott gibt, so gibt es auch kein jenseitiges Leben; der Mensch muß sich seinen Himmel hienieden schaffen.

III. Der Positivismus.

August Comte.

Literatur: Herm. Gruber, A. Comte, der Begründer des Positivismus, 1890; ders., Der Positivismus vom Tode A. Comtes bis auf unsere Tage, 1891.

1. August Comte (1798—1857), geboren zu Montpellier in einer streng katholisch gesinnten Familie, zeichnete sich schon in seiner Jugend durch Intelligenz und Wißbegierde aus. Daneben verriet er aber auch einen ungehorsamen, trotzigen und räsonierenden Charakter. Er studierte auf der polytechnischen Schule in Paris die exakten Wissenschaften und trat (1830—1842) mit seinem Cours de philosophie

positive auf, in dem er seine positivistische Philosophie vortrug. Vom Jahr 1845 an vollzog sich bei ihm eine Wandlung. Die „positive Philosophie“ ward zur „positiven Religion“, als deren Hoherpriester er selbst auftrat. Ihr Inhalt ist niedergelegt in seinem zweiten Hauptwerke: Système de politique positive. Der Grund zu dieser Wandlung lag in der schwärmerischen Liebe Comtes zu einer Frau, weshalb er auch den Frauen eine hervorragende Stellung in seiner neuen Religion einräumte.

2. Die Philosophie, so lehrt Comte, hat nur *Positives*, *Gegebenes*, und zwar nur durch *Beobachtung* und *Erfahrung* Gegebenes zum Gegenstande, weshalb sie auch als „positive“ Philosophie zu bezeichnen ist. Sache des philosophischen Denkens ist es, diese gegebenen Tatsachen auf *allgemeine Gesetze* zurückzuführen, oder vielmehr in den Tatsachen, die uns in der Natur und Geschichte gegenübertreten, das allgemeine Gesetz, das diesen Tatsachen zugrunde liegt, aufzusuchen. Dies kann jedoch nur geschehen auf dem Wege der *Induktion*. Die Methode der positiven Philosophie ist somit die Beobachtung und die darauf gegründete und durch sie bewahrheitete Induktion.

3. Die auf diesem Wege gefundenen Gesetze sind die letzten Erklärungsgründe der positiven Philosophie. Sie verzichtet somit auf die Erforschung des Wesens der Dinge, der ersten Ursache, der Endursachen, sowie des Absoluten. Von all diesen Dingen wissen wir nichts, und können wir nichts wissen. Es sind das für uns unlösbare Fragen. Was über die Erfahrung hinausliegt, ist für uns ein verschlossenes Gebiet. Über die Erfahrung hinaus leugnet die positive Philosophie nichts, behauptet aber auch nichts; sie kann weder das eine noch das andere tun, weil sie eben davon nichts weiß.

4. Die Menschheit hat aber auf diesem Standpunkt keineswegs von Anfang an gestanden. Die menschliche Erkenntnis ist nämlich von der Art, daß sie nur in allmählichem Fortgange zur Vollkommenheit heranreifen kann. Das gilt sowohl in bezug auf das Individuum, als auch in bezug auf das ganze Menschengeschlecht. Die menschliche Erkenntnis mußte somit einen Entwickelungsprozeß durchlaufen, indem sie sich allmählich zur Höhe der positivistischen Weltanschauung erhob. Dieser Entwicklungsprozeß ist aber durch ein bestimmtes Gesetz geregelt — das positivistische *Entwickelungsgesetz*.

5. Es müssen nämlich in der gedachten Entwickelung menschlicher Erkenntnis *drei* Hauptstufen unterschieden werden. Auf der ersten Stufe erklärt die Menschheit die gegebenen Erscheinungen aus der Wirksamkeit übernatürlicher *persönlicher* Agenzien (theologische Methode, Theologismus); auf der zweiten Stufe erklärt sie dieselben aus *realisierten Abstraktionen* (metaphysische Methode, Metaphysizismus); auf der dritten und höchsten Stufe endlich erklärt sie dieselben aus allgemeinen Tatsachen oder aus *Gesetzen*, von denen sie nur die notwendigen Konsequenzen si[illegible] (positive Methode, Positivismus).

a) Demnach war das menschliche Geschlecht ursprünglich beherrscht vom Theologismus. Die Menschen fingierten für die natürlichen Erscheinungen wissende und wollende, also persönliche Ursachen, um sie daraus zu erklären. Zuerst war der Theologismus Fetischismus, dann Polytheismus, und endlich erhob er sich, indem alle jene übernatürlichen persönlichen Faktoren in eins zusammengezogen wurden, zum Monotheismus.

b) Dann schritt das Menschengeschlecht zum Metaphysizismus fort. Man gab die Fiktion persönlich wirkender Wesen auf und suchte nun das Agens in dem erscheinenden Gegenstand selbst. Dabei dachte man sich dasselbe nun als unter der Erscheinung latente „Wesenheit", als „Natur", als „Kraft". In weiterem Fortgange zog man dann alle Wesenheiten und Kräfte in eine zusammen. Man operierte also jetzt mit einer anderen Fiktion, mit realisierten Abstraktionen.

c) Endlich ringt sich die Menschheit in der Gegenwart empor zur Wahrheit, zur wahren Erkenntnis. Und zwar vollzieht sich dieser Prozeß im Positivismus, der mit allen Fiktionen aufräumt und imperativisch proklamiert: die Erkenntnis habe sich bloß an das Positive zu halten; wir könnten nichts weiter erkennen als die Tatsachen der Erfahrung und durch Induktion deren Gesetze.

Der Theologismus und Metaphysizismus waren also in Kraft des Entwickelungsgesetzes notwendig als Vor- und Übergangsstufen zur wahren und vollkommenen Erkenntnis; jetzt aber ist deren Zeit unwiderruflich vorüber, und sie haben nur noch ein geschichtliches Interesse.

6. Die gesamten Wissenschaften scheidet Comte in sieben Grundwissenschaften: Mathematik, Astronomie, Physik, Chemie, Biologie, Soziologie und Moral und behandelt diese sieben Grundwissenschaften von seinem Standpunkt aus.

Die „Seele" zerlegt Comte ganz in derselben Weise wie Gall in eine Mehrheit von psychischen Kräften und weist ihnen ihren Sitz in verschiedenen Teilen des Gehirns an. In der Moral dagegen erscheint ihm als höchstes Prinzip: Anerkennung und Durchführung der Humanität, der allgemeinen Menschenliebe, das Vivre pour autrui. Dem Altruismus muß der Sieg über den Egoismus verschafft werden. Die Moral fordert das Opfer der individuellen Persönlichkeit an das Kollektivwesen der Menschheit.

7. Daran knüpft dann seine Religion an. Das religiöse Bedürfnis entspringt nämlich aus dem tiefen und innigen Verlangen, sich mit allen Gliedern der Menschheit verbunden zu wissen. Demnach tritt in der positivistischen Religion an die Stelle des überweltlichen, persönlichen Gottes die Menschheit als die Gesamtheit aller lebenden, verstorbenen und nach uns kommenden Menschen. Dieses „Grand être" ist nun der Gegenstand des religiösen Kultus. Es ist vorzugsweise repräsentiert in den großen Männern, die an der Erhaltung und Vervollkommnung des Menschengeschlechtes gearbeitet haben. Diesen ist also zunächst der religiöse Kultus zu weihen. Die Religion wird zur Menschenvergötterung.

IV. Schottische und eklektische Philosophie.

Royer-Collard und Viktor Cousin.

1. Der Hauptrepräsentant der sog. „schottischen Philosophie" ist Royer-Collard (1763—1843), Parlamentsadvokat und unter Napoleon Professor an der Universität Paris. Er knüpft im Gegensatz zu den Anhängern Condillacs an die Anschauungen Reids an, weshalb auch seine Schule „schottische Schule" genannt wurde, gewissermaßen als Fortsetzung der von Reid begründeten schottischen Schule. Er sucht

im Anschluß an letzteren die Philosophie von der äußeren Beobachtung ab- und auf die innere hinzulenken und gründet sie auf die inneren Tatsachen, auf das Selbstbewußtsein.

Aus der inneren Erfahrung, lehrt er, schöpfen wir die Grundlagen all unserer Erkenntnis. Vor allem schöpfen wir daraus die Begriffe der Substanz und der Ursache. Von dem Augenblick an, wo die Seele sich fühlt, glaubt sie an ihr Sein und an den Rapport ihrer Empfindungen mit ihrem Sein. Und ist sie einmal dazu gelangt, dann verallgemeinert sie diese Erkenntnis und denkt fortan keine Qualität mehr ohne Sein, d. h. sie hat den Begriff der Substanz. Sobald ferner die Seele sich aktiv weiß durch ihren Willen, erkennt sie sich als Ursache. Sie setzt dann zwischen Ursache und Wirkung eine Beziehung, generalisiert diese und kommt dadurch zur Erkenntnis, daß jede Wirkung eine Ursache voraussetze. Und so im übrigen.

Sind diese Begriffe und Prinzipien nun auf dem Weg der inneren Beobachtung gefunden, dann können dieselben auf die verschiedenen Gebiete der menschlichen Erkenntnis angewandt werden, und dadurch erzielt man alsdann eine reale Erkenntnis. Diese Anwendung oder Übertragung der gedachten Begriffe und Prinzipien geschieht aber durch „Induktion", wie Collard sich ausdrückt, worunter aber nur die Analogie zu verstehen ist. Es berührt sich hier Collard mit Beneke.

In den gleichen Bahnen, wie Collard, bewegt sich Maine de Biran (1766—1824).

2. Der Hauptvertreter der eklektischen Richtung dagegen ist Viktor Cousin (1792—1867), Professor der Philosophie in Paris, unter Thiers eine Zeitlang Minister des öffentlichen Unterrichts. Er schrieb einen Cours de Philosophie. Als Eklektiker ist Cousin insofern zu bezeichnen, als er sich rühmt, nicht exklusiv zu sein, in der Überzeugung, daß sich in jedem philosophischen Systeme etwas Wahres finde, weshalb er auch aus jedem System, was in ihm Wahres, Gutes und Schönes enthalten sei, adoptiere. So nimmt er Gedanken auf von Deskartes, Hegel, und dem obengenannten Royer Collard.

Substanz ist nach Cousin dasjenige, was hinsichtlich seiner Existenz nichts voraussetzt, ein Wesen also, das durch sich existiert (Descartes). Ein solches Wesen ist aber auch unendlich und kann daher nur Eines sein. Diese Eine, unendliche Substanz ist Gott. Der Substanz aber entsprechen die Modi. Die Modi der göttlichen Substanz nun sind die Ideen. Und diese lassen sich wieder scheiden in die Idee der Einheit und Unendlichkeit, in die Idee der Verschiedenheit und Endlichkeit und in die Idee der Einheit und Harmonie des Einen und Mannigfaltigen, des Endlichen und Unendlichen. Gemäß dieser dreifachen Idee ist darum auch Gott selbst ein Dreifaches: Einheit, Mannigfaltigkeit und Harmonie beider.

Als Substanz ist aber Gott auch Ursache; denn beide Begriffe sind untrennbar. Als Ursache ist Gott notwendig schaffend. Als Kausalität kann er schaffen, als absolute Kausalität muß er schaffen. Die Schöpfung ist für ihn kein freier Akt, den er auch unterlassen könnte. Die geschaffenen Dinge können aber nicht als Substanzen gedacht werden; denn sie existieren nicht aus sich. Somit ist die Welt mit allem, was sie in sich schließt, bloßes Phänomen — Phänomen der Einen unendlichen Substanz Gottes. In ihr kommen denn auch die drei Modi der göttlichen Substanz: Einheit, Mannigfaltigkeit und die Harmonie beider zur Offenbarung, und zwar nicht bloß im allgemeinen, sondern auch in allen besonderen Gebieten des weltlichen Seins.

V. Der Traditionalismus.

Neben all diesen der christlichen Weltanschauung fremden philosophischen Richtungen bildete sich in Frankreich auch eine philosophische Spekulation aus, die dem christlichen Gedanken gegen die Irrtümer der Zeit wieder den Sieg zu verschaffen suchte. Aber man urgierte die Notwendigkeit der Tradition, resp. der Sprache und göttlichen Offenbarung, zum Zweck der Erkenntnis der Wahrheit so sehr, daß die Erkenntnisfähigkeit der individuellen Vernunft darüber verloren ging. Solches geschah durch den Traditionalismus.

1. de Bonald. — Vicomte Louis de Bonald (1754—1840) war der Begründer des Traditionalismus in Frankreich. Abstammend aus einer alten, angesehenen Familie, emigrierte er während der Revolutionszeit, kehrte aber unter Napoleon wieder zurück und wurde Unterrichtsrat, später Pair. Sein Hauptwerk führt den Titel: Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales.

Der Wahlspruch Bonalds war: L'homme pense sa parole, avant de parler sa pensée. Die Sprache ist nach seiner Ansicht das notwendige Instrument für alle intellektuelle Tätigkeit und das Mittel für jegliche moralische Existenz. Wie kein Körper, nicht einmal unser eigener, für unser Auge existiert, bevor das Licht ihn, seine Gestalt, seine Farbe, seinen Platz, sein Verhältnis zu anderen Körpern usw. uns zeigt, so existiert auch der Geist weder für sich, noch für andere, bevor er das Wort erkennt — das Wort, das ihm die intellektuelle Welt erschließt und seine eigenen Gedanken kennen lehrt. Ohne Sprache also kein Denken und keine Erkenntnis!

Darum können die Menschen die Sprache nicht erfunden haben. Eine Erfindung ist ja nicht möglich ohne Denken und ein Denken nicht ohne Sprache. Die Sprache kann also der Mensch nur von Gott erhalten haben, gleichwie das Sein. Gott mußte zuerst zum Menschen sprechen, damit dieser sprechen lernte. Nun ist aber das Wort Ausdruck des Gedankens. Hat also der Mensch ursprünglich die Sprache von Gott erhalten, so hat er sie erhalten zugleich mit dem Inhalte, d. h. mit den Gedanken, mit den Wahrheiten, welche sie zum Ausdruck bringt.

Die Mitteilung der Sprache an den Urmenschen war also zugleich eine ursprüngliche Offenbarung Gottes an diesen; es wurden letzterem mit und in der Sprache zugleich die allgemeinen moralischen, sozialen und religiösen Wahrheiten von Gott mitgeteilt. Diese Wahrheiten haben sich dann in und mit der Sprache im Schoße des Menschengeschlechtes fortgepflanzt; es ist die Gesellschaft Inhaberin und Trägerin dieser Wahrheiten geworden, und von ihr erhält sie nun wieder der Einzelne durch den sozialen Unterricht, durch das unterrichtende Wort. In diesem Sinne ist alle Erkenntnis bedingt durch die Tradition; daher: Traditionalismus.

Daher bildet denn auch diese primitive Tatsache der Erteilung der Sprache und der damit verbundenen Offenbarung Gottes an den Urmenschen die Grundvoraussetzung aller Philosophie. Man muß die allgemeinen Wahrheiten, die in Kraft der ursprüng-

lichen Offenbarung im Schoße des Menschengeschlechts hinterlegt sind, zuerst gläubig hinnehmen, und dann erst kann man sie auf die verschiedenen Gebiete der moralischen Welt anwenden und weitere Schlußfolgerungen daraus ziehen. Das und das allein ist die Aufgabe der Philosophie. Ohne Glauben hat die Philosophie keine Basis.

2. Félicité Robert de Lamennais. — F. R. de Lamennais (1782—1854), in der Bretagne geboren und Priester, gab schon i. J. 1817/23 sein berühmt gewordenes Werk: Essai sur l'indifférence en matière de religion heraus, worin er den Traditionalismus vertrat. Auch in der Politik war er tätig. Da aber weder seine philosophischen, noch seine politischen Ansichten in Rom Anklang fanden, so entfremdete er sich in der Verbitterung hierüber immer mehr der Kirche und gab i. J. 1834 seine Paroles d'un croyant heraus, eine Schrift, die in glühender Begeisterung die christliche Lehre zur politischen Demagogie zu verfälschen suchte. Damit hatte er definitiv mit der Kirche gebrochen und starb auch unversöhnt mit dieser.

Lamennais geht von dem Satze aus, daß die individuelle Vernunft ganz und gar unfähig sei, die Wahrheit zu finden und sich ihrer mit Gewißheit zu versichern. Wir müssen nach einem anderen Mittel zur sicheren Erkenntnis der Wahrheit suchen. Das ist der Glaube. Es liegt in uns eine ganze Reihe von Wahrheiten, wie z. B. daß wir existieren, daß wir denken, daß es Körper gibt usw., an welche wir unerschütterlich und notwendig glauben. Glauben aber heißt eine Wahrheit annehmen auf das Zeugnis einer Autorität hin. Hier ist nun die Autorität, der wir glauben, die menschliche Gesellschaft, in deren Mitte wir leben. Insofern die Menschen darin übereinstimmen, daß etwas eine Wahrheit sei, ist dies für uns der Grund, diese Wahrheit gleichfalls als solche anzuerkennen. Das Kriterium der Wahrheit und das Prinzip der Gewißheit ist also für uns überall die Übereinstimmung aller Menschen über eine Wahrheit (Consensus communis). Nur dasjenige kann als wahr und gewiß hingenommen werden, wofür der Consensus communis sich geltend macht.

Der innere Grund hierfür liegt darin, daß in dem Consentement commun die allgemein menschliche Vernunft (la raison générale) sich ausspricht und diese für die individuelle Vernunft unabweisbare Autorität ist. Gott hat nämlich zum ersten Menschen geredet; durch das Wort, das er zu ihm sprach, hat er ihm die Wahrheit mitgeteilt. Vom ersten Menschen haben sich dann jene geoffenbarten Wahrheiten durch alle Zeiten auf dem Weg der Tradition fortgepflanzt und sind dadurch Gemeingut der Menschheit, Inhalt der allgemeinen Vernunft geworden. Das ist der Grund, warum diese allgemeine Vernunft, d. i. der Consensus communis, worin sie sich ausspricht, für uns unter jeder Bedingung überzeugend sein muß. Ihre Autorität geht in letzter Linie auf die göttliche Autorität zurück.

3. L. Eugen Bautain. — Die Unmöglichkeit, die traditionalistische Doktrin wie Lamennais aufrecht zu erhalten, leuchtete bald ein. Man suchte ihr daher eine mehr supernaturalistische Form zu geben. Diese Richtung verfolgte namentlich L. E. Bautain (1796—1867), Professor in Straßburg. Sie ist dargelegt in seiner Abhandlung: De l'enseignement de la philosophie en France au 19me siècle. Da diese Schrift aber bei der kirchlichen Autorität Anstoß erregte, so widerrief er die darin enthaltenen Lehrmeinungen.

Es ist allerdings, so lehrt Bautain, der Glaube, auf den alle höhere Erkenntnis zu gründen ist. Allein das ist nicht der Glaube an eine menschliche, sondern an die göttliche Autorität. Die Frage kann daher nur sein: Wo finden wir jene Wahrheiten in ihrer vollen Reinheit, die Gott geoffenbart hat, und die wir deshalb auf die göttliche Autorität hin glauben müssen? Und da können wir nicht auf die Traditionen im Schoße des Menschengeschlechts rekurrieren. Denn diese sind mit mancherlei Irrtümern untermischt. Wir sind vielmehr auf die alttestamentliche und christliche Offenbarung angewiesen, deren Inhalt in der heiligen Schrift und in der Tradition der Kirche hinterlegt ist.

Daraus folgt, daß die Philosophie von der heiligen Schrift ausgehen, aus dieser ihre höchsten Prinzipien, ihre grundlegenden Wahrheiten, schöpfen müsse. Sie hat alsdann die Aufgabe, jene Prinzipien durch die Erfahrung zu erweisen, indem sie dieselben auf das Tatsächliche im Menschen und in der Natur anwendet und damit dem Verstand die Evidenz dessen vermittelt, was vorher nur einfach geglaubt worden. In der Philosophie handelt es sich also darum, im Menschen und in der Welt die Beweise dessen zu finden, was das Wort Gottes von dem Menschen und von der Welt uns lehrt, und zu diesem Zweck sollen alle anderen Erkenntnismittel zusammenwirken: die Sinne, die Vernunft und der innere Sinn.

VI. Der Ontologismus.

Henri Charles Maret und Alphonse Gratry.

1. Abbé Maret (1805—1884), Professor an der Sorbonne und später Bischof von Sura i. p., schrieb eine Schrift unter dem Titel: Théodicée chrétienne, in welcher er sich zu ontologistischen Anschauungen bekannte. Er meint, daß eine Erkenntnis Gottes nicht möglich wäre, wenn in unserer Vernunft nicht eine auf unmittelbarer Perzeption beruhende Idee von Gott vorausgesetzt würde. Der Syllogismus allein, sagt er, könne uns nicht zur Idee des Unendlichen führen. Denn entweder enthielte dessen Obersatz selbst das Unendliche, und dann bewegten wir uns in einem Zirkel; oder er enthielte das Unendliche nicht, und wie könnten wir dann aus den Prämissen etwas ableiten, was diese nicht in sich enthalten!

Jene primitive Idee von Gott nun hat ihren Grund in einer Art göttlicher Mitteilung (communication divine); sie beruht auf einer primitiven und natürlichen Offenbarung Gottes an die menschliche Vernunft. Zur Entwickelung in unserem Bewußtsein kann diese Idee allerdings nicht kommen ohne Beihilfe der sozialen Aktion, ohne Anregung von seiten des Unterrichtes und des Wortes. Aber diese bringt sie nicht hervor, sondern setzt sie als in unserem Bewußtsein bereits gegeben voraus. Könnten wir ja überhaupt nicht denken und sprechen ohne jene Idee. Denn in jedem Urteile gebrauchen wir das Wort „ist". Die Idee des Seins findet sich also in allen unseren Urteilen vor. Sie ist aber nichts anderes als die Idee Gottes als des allgemeinen Seins.

2. Gratry (1805—1872) verfolgte eine ähnliche Richtung. Geboren zu Lille, wurde er Oratorianer und schrieb ein mehrbändiges Werk: De la connaissance de Dieu; De l'âme; Logique, usw. Nach Gratry muß, wenn es sich um die Erkenntnis Gottes handelt, im Gegensatz zum syllogistischen das dialektische Verfahren in Anwendung kommen. Dieses verhält sich induktiv. Man läßt nämlich die Schranken, die den Dingen inhärieren, fallen, hebt sie im Denken auf, und damit hat man dann ganz von selbst, ohne daß man ein weiteres vermittelndes Medium braucht, die Idee des Unendlichen.

Jedoch ist für dieses Verfahren eine Bedingung auf seiten des Subjektes vorausgesetzt. Das ist ein „göttlicher Sinn" im Menschen. „Als erste moralische Bedingung", sagt Gratry, „für die Existenz der dialektischen Urteile muß der Sinn des Unendlichen genannt werden, jener göttliche Sinn, der der allgemeine Zug des höchsten Gutes oder des Unendlichen ist, der auf jede Seele wirkt." Ob dieser „göttliche Sinn" im ontologistischen Sinn zu fassen sei, ist zwar an und für sich nicht klar; aber es läßt sich solches wohl daraus schließen, daß Gratry im Menschen eine doppelte Vernunft unterscheidet, die menschliche und die göttliche, und lehrt, der Mensch sei nur dadurch vernünftig, daß diese ihn erleuchtet und zum Erkennen anregt.

VII. Der Intuitionismus.

Henri Bergson.

Literatur: A. Steenbergen, H. Bergsons intuitive Philosophie, 1909. — Cl. Baeumker, Über die Phil. H. Bergsons (Phil. Jahrb. 25) 1912. — F. Klimke, H. Bergson, der Philosoph des Lebens (Stimmen der Zeit 89) 1915.

1. Eine besondere philosophische Richtung begegnet uns in Frankreich, die man als Intuitionismus bezeichnet, und deren Urheber Henri Bergson ist. Geboren 1859 in Paris ist letzterer seit 1900 Professor der Philosophie an Frankreichs vornehmster Lehranstalt, am Collège de France in Paris. Er scheint weitgehend in Gedanken und Darstellung von Schopenhauer abhängig zu sein, besitzt aber dabei selbst die starke intuitive Kraft des Künstlers. Auf die französische philosophische Spekulation der letzten Jahre und weit über fachphilosophische Kreise hinaus übte er einen großen Einfluß aus. Neben einer Reihe von Aufsätzen veröffentlichte Bergson folgende Schriften: „Essai sur les Données immédiates de la Conscience", Paris 1889; deutsch u. d. Titel: „Zeit und Freiheit", 1911. „Matière et mémoire", Paris 1896, deutsch: „Materie und Gedächtnis", 1908. „Le Rire", Paris 1901, deutsch: „Das Lachen", 1914. „Introduction à la Métaphysique", 1903, deutsch: „Einführung in die Metaphysik", 2. und 3. Tausend, 1912. „L'évolution créatrice", Paris 1907, deutsch: „Schöpferische Entwicklung", 1912.

2. Nach Bergson irrt sowohl der philosophische Realismus wie Idealismus in der Annahme, daß das rationale Denken imstande sei, die Realität zu erkennen. Vielmehr ist dies nur möglich durch Intuition. Der Verstand vermittelt uns keine Erkenntnis der Welt und des Geistes. Er ist nur eine praktische Fähigkeit, die in erster Linie der Ausnutzung der Materie zugewandt ist. Doch darf nicht vergessen werden, daß der Verstand uns den Weg zur Intuition gewiesen hat.

3. Der Verstand veranlaßt uns zum Weiterforschen, die Intuition aber vermag allein uns neue Erkenntnisse zu vermitteln. Sie ist aus dem Instinkt hervorgewachsen und steht mit dem Leben in unmittelbarer Berührung. Unser sogenannter gesunder Menschenverstand, der „sens commun", steht dieser Intuition ganz nahe. Er schmiegt sich viel enger an die Wirklichkeit an als der Verstand und erkennt sie deshalb auch

viel besser. Allerdings müssen seine Anschauungen bedeutend vertieft werden, soll eine Philosophie entstehen, die reine Erkenntnis ist. Der gesunde Menschenverstand ist zu beschränkt in seinen Interessen; er ist, wie der Intellekt, nur auf das Praktische gerichtet. Die Intuition ist allerdings ihrem Ursprung nach ebensowenig ein Vermögen wie er. Doch hat sie den großen Vorzug, von vornherein auf das Leben und den Geist angelegt zu sein.

4. Alles Große und Fruchtbare in der Philosophie und Wissenschaft früherer Zeiten ist nur der Intuition zu verdanken. In jedem hervorragenden philosophischen System, so rationalistisch sein Gerippe auch sei, findet man Intuitionen, die über den Rahmen des Systems hinausgehen. Unbedingt notwendig ist jedoch, daß man alles von Grund aus untersucht; „denn man erlangt von der Wirklichkeit keine Intuition, keine intellektuelle Sympathie mit ihrem innersten Wesen, wenn man nicht durch eine lange Kameradschaft mit ihren sichtbaren Formen ihr Vertrauen gewonnen hat". Die Irrtümer aller idealistischen und realistischen Philosophie haben ihren Grund in der Annahme, daß dasjenige, was wir Wahrnehmung und Denken nennen, dazu da sei, die Wirklichkeit zu erkennen, es habe eine spekulative oder theoretische Bestimmung.

5. Es ist als ein großer Irrtum zu betrachten, wenn man glaubt, das Wesen der Dinge müsse in einer dem Verstand begreiflichen Weise existieren. Nur unser praktisches Denken treibt uns zu dieser unbegründeten Vorstellung. Das Sein der Welt ist eigentlich nur ein Werden, und gerade dieses Werden ist dem Verstand unfaßbar. Wie bei einem Kinematographen Tausende von Momentaufnahmen auf einen Schirm geworfen und durch die einförmige Bewegung eines drehenden Apparates verbunden werden, so bildet sich der Intellekt die Vorstellung des Werdens der Dinge.

6. Unser Körper ist ein Werkzeug des Handelns, und zwar nur des Handelns. In keinem Grad, in keinem Sinn, unter keiner Form dient er dazu, eine Vorstellung vorzubereiten. Der Körper trägt weder in der Wahrnehmung, noch im Gedächtnis und erst recht nicht in der höheren Geistestätigkeit jemals direkt etwas zur Vorstellung bei. Die Erkenntnis der Wirklichkeit ist allein Sache der Intuition. Und zwar ist diese eine momentane. Bergson unterscheidet zwei verschiedene Ich. Das erste derselben erreichen wir durch tiefes Nachsinnen, das uns in unsern inneren Zuständen lebende Wesen erkennen läßt, die sich einander vollkommen durchdringen und deren Aufeinanderfolge in der Zeit nichts gemeinsam hat mit einer Nebeneinanderreihung im Raum. Aber die Augenblicke, in denen wir uns in dieser Weise erfassen, sind selten. Meistens leben wir entäußert von unserem wahren eigentlichen Selbst. Wir leben mehr für die Außenwelt als für uns; wir „werden mehr gehandelt", als daß wir handeln: wir sprechen mehr, als wir denken. — Daß der Intuition im menschlichen Erkenntnisprozeß sozusagen die Führerrolle zu vindizieren sei, ist an und für sich, wie die Geschichte der Philosophie zeigt, nicht neu. Neu ist nur die Art und Weise, wie Bergson seinen Standpunkt zu begründen sucht.

7. Bergson läßt die Erkenntnis sich in vier Stadien entwickeln: Aus dem Instinkt geht der gesunde Menschenverstand hervor; dieser „vertieft" sich zur Intuition. Doch damit ist die Evolution nicht vollendet. Die Intuition ist nämlich nur ein „vager Nebel", der sich erst zu dem „leuchtenden Kern unseres Bewußtseins", zum Verstand verdichtet. Letzterer ist also die höchste Stufe des in Rede stehenden Prozesses. Und doch soll der Verstand die Intuition wieder veranlassen, vorbereiten, und zwar durch seinen — Mißerfolg (!).

8. Die aufstrebende, schöpferische Wirklichkeit ist ihrem Wesen nach Bewußtsein. Auch das Leben geht aus ihm hervor; es ist ein einheitliches Bewußtsein, dessen mannigfaltige Elemente sich gegenseitig durchdringen. Erst durch seine Berührung mit der

Materie spaltet sich dieses Bewußtsein in gesonderte Individuen. Alle Lebewesen sind nur Verzweigungen der treibenden Kraft der biologischen Entwicklung, die sich durch alle Generationen hindurchzieht.

9. Mit allem Nachdrucke hebt Bergson hervor, daß es nichts Neues in der Welt gibt. Denn die Substanz beharrt, und ihr Quantum wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert. Ein Gleiches gilt bezüglich der Energie. Wenn etwas neu erscheint, so brauchen wir nur zu fragen, was es vorher war, woher es kommt, denn es muß schon irgendwie dagewesen sein. Zwar finden zwischen den Substanzen die mannigfachsten Konstellationen und Komplikationen statt; die Substanzen ändern ihre Lage zueinander und damit ihre Energie. Aber all dies geht das unveränderliche Gesamtbild der Welt nichts an. Es bleibt immer dasselbe.

Große Ähnlichkeit hat zum Teil mit dem System Bergsons der

VIII. Modernismus.

A. Loisy, A. Houtin, E. Le Roy, Romolo Murri, A. Fogazzaro, G. Tyrrell.

Literatur: Anton Gisler, Der Modernismus. 2. Aufl. 1912. — Julius Beßmer, Philosophie und Theologie des Modernismus. 1912.

1. Aus einer Reihe subjektiver, rein willkürlich gewählter, unbewiesener Annahmen bestehen die theologisch-philosophischen Systeme, deren Gedankeninhalt man seit der Enzyklika „Pascendi" Pius' X., vom 8. September 1907, als Modernismus zu bezeichnen pflegt. Denselben finden wir vor allem gelehrt durch Alfred Loisy [1]), bis 1893 Professor der Exegese am Institut Catholique in Paris. Frankreich ist als das Hauptland des Modernismus zu bezeichnen. Als Verteidiger des letzteren seien noch genannt die Franzosen A. Houtin [2]) und E. Le Roy [3]), ferner die Italiener [4]) Don Romolo Murri und A. Fogazzaro [5]) und der Engländer G. Tyrrell [6]). Sowohl auf dem theologischen als auf dem philosophischen Gebiet vertreten diese Männer eine ganze Reihe falscher Ansichten, ja nicht selten schwerwiegender Irrtümer, deren wichtigste Papst Pius X. in genannter Enzyklika zusammengestellt und verurteilt hat.

2. Vor allem verteidigen die Modernisten den Agnostizismus. Die menschliche Vernunft ist nach ihnen streng auf den Kreis der sichtbaren Erscheinungen beschränkt und hat weder das Recht, noch die Möglichkeit, deren Grenzen zu überschreiten. Unsere Vernunft ist deshalb auch nicht fähig, sich zu Gott zu erheben, dieser höchsten und wichtigsten aller natürlichen Wahrheiten.

---

1) La religion d'Israel. L'Évangile et l'Église. Études évangéliques. Le quatrième Évangile. Simples Réflexions. Quelques Lettres sur des questions actuelles.

2) L'Américanisme. La question biblique au XXe. siècle.

3) Dogme et Critique.

4) Programm der italienischen Modernisten. Jena 1908.

5) Il santo (ein Roman).

6) Through Scylla and Charybdis or the Old Theology and the New. Deutsch von E. Wolff. Jena 1909.

Sämtliche Schriften wurden auf den Index gesetzt.

3. Der Agnostizismus ist jedoch nur die negative Seite der modernistischen Erkenntnislehre. Dazu kommt als positive Seite die vitale Immanenz. Da nämlich der Mensch durch seine Vernunft nicht zur Religion gelangen kann, diese aber einer Erklärung bedarf, so kann diese nicht außerhalb, vielmehr nur innerhalb desselben gesucht werden, und da die Religion eine Form des Lebens ist, eben in dem Leben des Menschen. Dies ist die religiöse Immanenz. Das Gefühl erzeugt das Bedürfnis nach dem Göttlichen. Aber da dieses Gefühl sich nur unter gewissen und günstigen Bedingungen zeigt, so gehört es nicht zum Bereich des Bewußtseins. Es ist anfangs unter letzterem, und zwar in dem Unbewußten, „Unterbewußtsein". In ihm liegt die Wurzel des religiösen Gefühls verborgen, und wir können sie nicht fassen.

4. Es fragt sich nun aber, wie das Bedürfnis nach dem Göttlichen, das der Mensch in sich fühlen soll, zur Religion werde. Dies geschieht nach den Modernisten in folgender Weise: Wissenschaft und Geschichte sind nach zwei Seiten begrenzt, einmal nach außen auf die sichtbare Welt, und sodann nach innen auf das Bewußtsein. Ist eine dieser Grenzen erreicht, dann geht es (gemäß dem Agnostizismus) nicht weiter, da darüber das Unerkennbare liegt. Angesichts dieses Unerkennbaren nun, und zwar sowohl desjenigen, das außerhalb des Menschen und jenseits der sichtbaren Natur, als auch des Unerkennbaren, das innerhalb des Menschen in dem Unterbewußtsein ruht, erregt das Bedürfnis nach dem Göttlichen in einem religiös Gestimmten ein eigenartiges Gefühl, wie der Fideismus will, ohne daß ein Verstandesurteil vorausgeht. Dieses Gefühl ist aber von der Art, daß es die göttliche Realität als Gegenstand und als innerste Ursache in sich schließt und den Menschen mit Gott eint. Dieses Gefühl ist es, was die Modernisten Glauben nennen, und der so verstandene Glaube ist ihnen der Anfang der Religion.

5. Dieses Gefühl des Göttlichen ist an sich dunkel und unbestimmt. Jetzt kommt der Verstand und bestrahlt es mit seinem Licht. Er ist wie ein Maler, der auf einer alten Leinwand die verblichenen Linien der Zeichnung findet und sie auffrischt. Diese Arbeit des Verstandes kennt zwei Etappen: eine primitive, auf der der Verstand spontan einen volkstümlichen Ausdruck findet, und eine höhere Stufe, auf der der Verstand mit Hilfe der Reflexion und des Studiums seine primitiven Gedanken bearbeitet und seine ursprünglichen Formeln durch gründlichere und bestimmtere ersetzt. Diese bilden dann, indem das Lehramt der Kirche sie sanktioniert, die Dogmen. Sie sind nur ein unvollkommener Ausdruck der Wahrheit, Symbole. Als solche müssen sie sich der Bildungsstufe des Menschen anpassen, sind also ihrem Wesen nach veränderlich. Und zwar muß diese Um- und Fortbildung der Dogmen unter dem Einfluß des Herzens geschehen. Verlieren sie die Anpassung an die religiösen Gefühle, dann verlieren sie ihren Wert, müssen aufgegeben und durch neue ersetzt werden. Mit anderen Worten: Die Dogmen sind einer Evolution unterworfen.

6. Schließlich sei noch hervorgehoben, daß nach der Lehre des Modernismus Wissen und Glauben nicht in Konflikt kommen können, da sie je eine Welt für sich bilden, zwei verschiedene Häuser haben. Das Wissen ist eine Erkenntnis, der Glaube dagegen ist an sich gar kein urteilendes Erkennen, sondern nur ein Streben nach dem allen Veränderungen zugrunde liegenden Unwandelbaren, dem Göttlichen. Nichtsdestoweniger hängt der Glaube in dreifacher Beziehung vom Wissen ab, nämlich: die religiösen Tatsachen als geschichtliche Tatsache unterstehen seiner Kontrolle, die Idee Gottes untersteht der Vernunft, und die Einheit der Weltanschauung ist immer zugunsten der Wissenschaft herzustellen.

7. Dies sind die philosophischen Prinzipien des Modernismus. Agnostizismus, Immanentismus, Fideismus, Symbolismus und Evolutionismus miteinander verbunden charakterisieren ihn. — Außer den genannten Modernisten seien noch erwähnt:

a) in Frankreich: E. Lefranc, M. Blondel, G. Fonsegrive. Dazu kommen die Veranstalter und Mitglieder des Kongresses von Bourges i. J. 1900 (Lémire, Lacroix, Garnier, Dehon u. a.), ferner Mitarbeiter an den Zeitschriften: Demain, La Quinzaine, Revue du Clergé français, Revue d'histoire et de littérature religieuse ꝛc. b) In Italien vertreten den Modernistenstandpunkt u. a. noch: Semeria, Minocchi und Vitali. c) In Deutschland finden sich solche Tendenzen bei K. Gebert, E. Jung und J. Schnitzer. Auch die Zeitschrift „Das Neue Jahrhundert" stand im Dienst des Modernismus.

Zweiter Abschnitt.

Die neueste Philosophie in England und Amerika.

I. Der Utilitarismus, Positivismus (Agnostizismus), Transformismus (Evolutionismus).

Jeremias Bentham.

1. In England haben wir zunächst zu nennen Jeremias Bentham (1748—1832). Ursprünglich Advokat, gab Bentham später seine anwaltschaftliche Praxis auf, um sich der schriftstellerischen Tätigkeit zuzuwenden, die sich namentlich auf dem Gebiet der Rechts- und Staatslehre bewegte. Unter anderem schrieb er eine „Introduction to the principles of Morals and Legislation", ferner: „Traité de la législation civile et pénale", dann „Deontology or the science of Morality", usw.

2. Der Standpunkt Benthams ist der utilitaristische. Das utilitaristische Prinzip ist nach ihm vor allem maßgebend für die Moral. Die Tugend, so lehrt er, ist nur ein Gut in Rücksicht auf den Genuß und das Vergnügen, das sich daraus ableitet. Und ebenso ist das Laster nur ein Übel in Rücksicht auf die Unlust und den Schmerz, der daraus folgt. Die Moral ist somit nichts anderes, als die Kunst, die menschlichen Handlungen in der Weise einzurichten und zu leiten, daß dadurch die größtmögliche Summe von Glück hienieden hervorgebracht wird. Der Mensch muß daher immer ein geringeres Interesse einem größeren, ein augenblickliches einem dauernden, ein zweifelhaftes einem sicheren opfern. Nur in diesem Sinn fordert die Tugend Opfer und Selbstverleugnung.

3. Das utilitaristische Prinzip ist aber auch maßgebend für die Gesetzgebung. Das allgemeine Wohl, der allgemeine Nutzen (utilité générale) ist es, wovon in der Gesetzgebung überall ausgegangen werden muß. Eine höhere Norm der Gesetzgebung gibt es nicht. Nach dem Maximum des allgemeinen Wohles und dem Minimum des Übels hat die Gesetzgebung allein zu streben, und nach Maßgabe dieses Zweckes ist sie zu gestalten, ohne Rücksicht auf ein höheres, leitendes Prinzip.

4. Die Assoziationspsychologie Hartleys wird aufgenommen und ohne die physiologische Hypothese fortgeführt von James Mill (Analysis of the phenomena of the human mind. 1829). Das Mit- und Nacheinander der Vorstellungen, die Häufigkeit des Zusammenseins sind die Hauptursachen der Assoziationen. Auch das Interesse spielt eine begünstigende Rolle.

5. Auch die Philosophie Reids fand einen Vertreter in William Hamilton (1856), der freilich auch unter teilweisem Einflusse von Kant steht. In seinen Lectures on Metaphysics and Ethics hebt er als die Grundlagen aller Wissenschaft die instinktiven Annahmen hervor, die der gesunde Menschenverstand (common sense) uns als notwendige, allgemein gültige Wahrheiten vorstellt. Wären sie falsch, dann wäre unsre Natur selbst eine Lüge. Die Existenz der Außenwelt erleben wir unmittelbar. Unsere Erkenntnis ist auf die Erfahrung beschränkt. Die Postulate der praktischen Vernunft nimmt Hamilton mit Kant an.

John Stuart Mill.

Literatur: S. Saenger, J. St. Mill. (From. Klass. der Phil. XIV.) 1901.

1. John Stuart Mill (1806—1873) wurde geboren zu London als der älteste Sohn des Philosophen James Mill, der ihn auch selbst unterrichtete und seine Lektüre leitete. Er studierte Jurisprudenz und schloß sich in seiner Auffassung der Moral, des Rechtes und Staates an Jeremias Bentham an, infolgedessen er, wie dieser, im moralischen, im Rechts- und Staatsleben den Utilitarismus zum Prinzip erhob. Er folgte seinem Vater in seinem Amt bei der indischen Gesellschaft als Chef der indischen Korrespondenz nach, beteiligte sich aber auch an der Redaktion der vereinigten London- und Westminster-Review. Nach Aufhebung der indischen Gesellschaft hielt er sich meistens zurückgezogen, mit literarischen Arbeiten beschäftigt, in Avignon auf. Seine Tätigkeit erstreckte sich auf Nationalökonomie, Politik und Philosophie. Sein philosophisches Hauptwerk ist das Buch: „System of logic ratiocinative and inductive". Außerdem schrieb er: „Principles of political economy"; „Utilitarianism"; „Auguste Comte and the positivism"; „Nature, the utility of religion and theism".

2. Der Grundgedanke seiner „Logik" läßt sich dahin bestimmen, daß das gesamte wissenschaftliche Verfahren, selbst in der Mathematik, auf die Induktion zu beschränken sei. Dieser Gedanke ist jedoch insofern nicht originell, als auch der Positivismus in Frankreich die gesamte wissenschaftliche Methode auf die Induktion beschränkte, von dem Grundsatz ausgehend, die Philosophie habe nicht den Ursachen der Erscheinungen nachzuforschen, sondern nur die allgemeinen Gesetze der vorliegenden Tatsachen auf dem Weg der Induktion zu ermitteln. Von diesem französischen Positivismus ist Mill beeinflußt worden, wie er denn ein großer Verehrer des A. Comte und mit ihm persönlich befreundet war. Um nun aber den gedachten Grundgedanken durchzuführen, geht Mill in eine weitläufige und minutiöse Untersuchung des menschlichen Denkens ein und sucht nachzuweisen, daß in allen Operationen des Denkens die Induktion die erste Rolle spiele, und daß alle anderweitigen Denkoperationen in letzter Instanz auf sie zurückzuführen und dadurch bedingt seien.

Der Syllogismus, lehrt er, geht zwar vom Allgemeinen zum Besonderen fort; aber er löst sich zuletzt doch wieder in Induktion auf. Denn eine allgemeine Wahrheit ist am Ende doch bloß ein Aggregat von einzelnen Wahrheiten, ein umfassender Ausdruck, wodurch eine unbestimmte Anzahl von einzelnen Fällen auf einmal bejaht oder verneint wird. Wir fühlen uns berechtigt, aus beobachteten Fällen zu schließen, daß dasjenige, was wir in diesen Fällen wahr fanden, in allen ähnlichen, noch so

zahlreichen Fällen, wahr sei. Vermittelst jener schätzbaren Einrichtung der Sprache, die uns erlaubt, von vielem so zu sprechen, als wenn das Viele nur Eins wäre, bezeichnen wir dann alles, was wir beobachtet haben, samt dem, was wir aus unseren Beobachtungen folgern, in einem kurzen Ausdruck und haben uns so nur Eines Urteils anstatt einer endlosen Zahl zu erinnern. Dieses allgemeine Urteil wenden wir dann auf das Einzelne an, darin besteht das Schließen.

Alles Folgern geschieht somit vom Besonderen zum Besonderen. Allgemeine Urteile sind bloße Aufzeichnungen solcher bereits gemachten Folgerungen, kurze Formeln. Die obere Prämisse eines Syllogismus ist folglich eine derartige Formel, und der Schluß ist nicht eine aus dieser, sondern nach dieser Formel gezogene Folgerung, indem das wirkliche logische Antezedens, die Prämissen, die Tatsachen sind, aus denen das allgemeine Urteil durch Induktion erschlossen wurde. Diese Tatsachen und die individuellen Fälle, die sie lieferten, mögen vergessen worden sein; aber ein Verzeichnis, ein Register bleibt, und nach den Angaben des Registers bilden wir unseren Schluß. Auch die mathematischen Axiome und das Kausalitätsgesetz beruhen auf einer Verallgemeinerung. Absolut allgemeine Gültigkeit besitzt letzteres nicht.

Dabei unterscheidet Mill vier Methoden der naturwissenschaftlichen Induktion: 1. Die Methode der Übereinstimmung: „Wenn zwei oder mehr Instanzen der zu erforschenden Erscheinung nur einen Umstand gemeinsam haben, so ist der Umstand, in dem allein alle Instanzen übereinstimmen, die Ursache (oder Wirkung) der gegebenen Erscheinung". 2. Die Methode des Unterschieds, die Differenzmethode: „Wenn eine Instanz, in der die zu erforschende Erscheinung eintritt, und eine Instanz, in der sie nicht eintritt, jeden Umstand bis auf einen gemein haben, indem dieser eine nur in der ersteren eintritt, so ist der Umstand, in welchem die beiden Instanzen voneinander abweichen, die Wirkung oder die Ursache oder ein unerläßlicher Teil der Ursache der Erscheinung". 3. Die Methode der Rückstände oder Restmethode: „Man ziehe von irgend einer Erscheinung den Teil ab, den man durch frühere Induktionen als die Wirkung gewisser Antezedentien kennt, und der Rest der Erscheinung ist die Wirkung der übrigen Antezedentien". 4. Die Methode der begleitenden Veränderungen, Variationsmethode: „Jede Erscheinung, die sich in irgend einer Weise verändert, so oft sich eine andere Erscheinung in einer besonderen Weise verändert, ist entweder eine Ursache oder eine Wirkung dieser Erscheinung oder hängt mit ihr durch irgend ein ursächliches Verhältnis zusammen".

3. In seiner Religionsanschauung schließt sich Mill im wesentlichen ganz der positivistischen Auffassung an und bekennt sich somit zum Agnostizismus. In seinem Buch: „A. Comte and the Positivism" meint er allerdings, der Ursprung der Dinge könne nur übernatürlich sein, denn die Gesetze der Natur vermöchten nicht Rechenschaft zu geben von ihrem eigenen Ursprunge. Daraus folge, daß man freilich, solange man im Bereiche der Spezialwissenschaften sich bewege, eine erste wirkende oder Finalursache nicht in den wissenschaftlichen Kalkul hereinziehen dürfe, daß aber, wenn die Domäne dieser Spezialwissenschaften überschritten werde, jedermann die Freiheit haben müsse, sich eine Meinung über den Ursprung der Welt, über die erste wirkende und Finalursache der Dinge zu bilden, wenn auch niemand imstande sei, für seine Ansicht einen genügenden Beweis zu führen. Damit ist natürlich im Wesen nichts geändert. Die Religion bleibt nach wie vor ein Produkt der Phantasie, insofern jeder in das unbekannte Meer des Übersinnlichen einen Gott hineindichten und sich eine religiöse Anschauung bilden kann, die jedoch niemand objektiv zu begründen vermag. Der Agnostizismus ist im Prinzip doch anerkannt.

4. In der Ethik ist Mill ein Anhänger des Utilitarismus. Der Maßstab, an dem der Wert aller Dinge zu messen ist, besteht darin, daß etwas möglichst

vielen Menschen einen möglichst großen Nutzen zu verschaffen vermag. Mill will so die egoistischen und altruistischen, d. i. die natürlichen sozialen, Bestrebungen in das richtige Verhältnis zueinander setzen. Dabei appelliert er zur Begründung dieses utilitaristischen Prinzips an das moralische Gefühl und Gewissen des Einzelnen, wodurch er seine Theorie im Prinzip wieder aufhebt. Mill handelt nicht konsequent.

Charles Darwin.

Literatur: M. Ettlinger, Ch. Darwin (in Gesammelte Aufsätze) 1911.

1. Charles Darwin (1809—1882) ist berühmt geworden durch seine Transmutationstheorie, die er in seinen zwei Hauptwerken: „Über die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl" (On the origin of species by means of natural selection 1859), und „Über die Abstammung des Menschen" (The descent of man 1871) niedergelegt hat. Sein Grundgedanke ist dieser: Wie der Mensch durch künstliche Auswahl und Züchtung nicht bloß Spielarten, sondern auch Unterarten bei Pflanzen und Tieren hervorbringen kann, so wird auch die Natur imstande gewesen sein, durch natürliche Auswahl (Selektion) und Züchtung die verschiedenen Arten von Pflanzen und Tieren, wie sie uns gegenwärtig gegenübertreten, hervorzubringen. Auf diese natürliche Auswahl und Züchtung ist daher die Entstehung der Arten zurückzuführen. Doch muß man, um die gedachte Entstehung der Arten vollkommen zu erklären, auch noch ein anderes Moment hinzunehmen, nämlich den „Kampf ums Dasein", der darin besteht, daß bei erschwerten Lebensbedingungen (starker Vermehrung, Feinde, Klimawechsel usw.) diejenigen Individuen sich erhalten, die am besten dafür ausgerüstet sind. So bilden Variabilität, Vererbung und Auslese die Ursachen der Entstehung der Arten.

2. Dabei geht Darwin von der Annahme aus, daß ursprünglich nur wenige organische Typen, vielleicht nur eine einzige Art, existiert hätten. Indem aber jene ursprünglichen organischen Typen sich fortpflanzten, haben sie im Verlaufe ihrer Fortpflanzung verschiedene kleine Abänderungen erfahren, sei es durch Anpassung an die äußeren Verhältnisse, sei es durch konstante Übung bestimmter Gliedmaßen und Vernachlässigung der anderen. Diese Abänderung konnten für sie nützlich oder schädlich, oder gleichgültig sein. Und da in der Natur überall das Gleiche sich sucht, so werden zum Behufe der Fortpflanzung immer solche Exemplare zusammengetreten sein, die die gleichen Abänderungen erfahren hatten (natürliche Selektion).

3. Traten nun diese Typen in den allgemeinen Kampf ums Dasein ein, so liegt es nahe, daß gerade jene Typen die meiste Aussicht hatten, in diesem Kampfe zu siegen und sich zu erhalten, die nützliche Abänderungen erfahren hatten. Diese mußten also bleiben, während die übrigen im Kampfe untergingen. Nun existiert aber in der Natur das Gesetz der Vererbung, wonach die zeugenden Individuen die ihnen zukommenden Eigentümlichkeiten auch auf ihre Nachkommen fortpflanzen. Geht nun die Vererbung immer so fort, so werden sich die Abänderungen im Laufe der Generationen immer mehr häufen, so daß zuletzt nach Millionen von Generationen daraus eine eigene Art entsteht, die von den übrigen Arten ganz verschieden ist.

4. Während Darwin seine Theorie ursprünglich nur auf Pflanzen und Tiere angewandt wissen wollte, behauptete er später, daß auch der Mensch durch Transmutation aus dem Tiere, und zwar speziell aus dem Affengeschlecht, hervorgegangen sei.

Infolge der Arbeit Darwins wurde eine Entwicklung unter den Lebewesen fast allgemein angenommen, wenn auch nicht in der ganzen Ausdehnung, besonders nicht inbezug auf den Menschen, den vor allem seine geistigen Fähigkeiten von dem Tiere vollständig scheiden. Die von Darwin aufgestellten Faktoren der Entwicklung wurden im Laufe der Zeit fast ganz allgemein als unzureichend erkannt.

Herbert Spencer.

Literatur: O. Gaupp, H. Spencer (From. Klass. d. Phil. V.), 3. Aufl. 1906. — M. Ettlinger, Der Entwicklungsgedanke bei H. Spencer (in Gesamm. Aufsätze) 1911.

1. Ein Vertreter sowohl des positivistischen Agnostizismus als auch der darwinistischen Entwickelungslehre war Herbert Spencer (1820—1903). Er schrieb: „Prinzipien der Biologie"; „Prinzipien der Psychologie"; „Prinzipien der Soziologie"; „Tatsachen der Ethik" und „Prinzipien der Moralität".

2. Erkenntnis. — Die Aufgabe der Philosophie besteht in der Zurückführung der einzelnen Erscheinungen auf allgemeine Grundbegriffe und die Erklärung ihres Zusammenhanges auf Gesetze von allgemeiner Gültigkeit. Gerade dadurch unterscheidet sich die Philosophie von den anderen Wissenschaften, daß sie bemüht ist, sämtliche Erscheinungen unter allgemeinste Gesichtspunkte zusammenzufassen, eine vollständige Vereinheitlichung unseres Wissens zu bewirken, während dies bei der Einzelwissenschaft nur zum Teil der Fall ist. Alles Wissen aber, das auf diese Weise erlangt werden kann, ist nur ein relatives, bestimmt durch die Natur unseres Denkens. Dieses erkennt die Dinge durch Vergleichung und Unterscheidung immer nur in ihren Beziehungen zueinander, in ihrem relativen Sein. Das hinter allem Relativen stehende Absolute bleibt für uns unerkennbar. Die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen müssen wir denken durch die Grundbegriffe: Raum, Zeit, Materie, Kraft und Bewegung. Die höchsten Prinzipien aber, die die Erscheinungen beherrschen, sind: das Gesetz der Erhaltung des Stoffes und der Kraft, sowie das Gesetz der Entwicklung.

3. Entwicklung. — Alle Dinge in der Welt bestehen aus demselben Stoff und unterscheiden sich nur dadurch voneinander daß in ihnen uns dieser Grundstoff in verschiedener Verteilung und Gruppierung im Raum entgegentritt. Ebenso ist es auch immer die eine unveränderliche Grundkraft, die als Wärme, Licht usw. hervortritt.

Alles ist in fortwährender Entwicklung begriffen; letztere, die Evolution, ist mit dem Sein identisch. Und zwar offenbart sich dieses Gesetz der Evolution auch in der Biologie, Soziologie, Psychologie und Ethik.

4. Ethik. — Wahres und unabweisbares Erfordernis für eine wahre Ethik ist die Ableitung der Grundsätze und Erscheinungen des sittlichen Lebens aus einem einheitlichen, obersten Prinzip: Der Mensch ist ja ebensogut, wie alle übrigen Wesen, ein Produkt des Entwickelungsprozesses und dessen Gesetzen unterworfen und deshalb auch das Handeln des Menschen, mit dem sich die Ethik befaßt. Wie der Mensch, gleich den niederen Wesen, sich immer mehr den Lebensbedingungen anpaßte, so geschah dies auch hinsichtlich der sich ausbildenden sozialen Verhältnisse. Dabei wurde anfangs manches getan und unterlassen aus Furcht vor dem Zorn der wilden Genossen oder aus Furcht vor dem Häuptling oder endlich aus Furcht vor den Geistern der Verstorbenen. Dadurch entstanden in der Gesellschaft allmählich drei äußere Schranken des Handelns, die Furcht vor sozialen, staatlichen oder religiösen Strafen. Indem dann der Geist die von außen kommende Idee des Zwanges verallgemeinerte, entstand das Pflichtbewußtsein. Das unmittelbare Ziel des Handelns soll die Erfüllung derjenigen allgemeinen Bedingungen sein, aus denen das allgemeine Wohl folgt. An und für sich ist das Pflichtbewußtsein ein vom Handelnden selbst ausgehender Zwang. Je mehr der Mensch in seiner Entwickelung voranschreitet, umso mehr wird er sich dessen bewußt. Damit er aber doch sein Handeln in der als richtig angegebenen Weise gestalte, muß für ihn das treibende Motiv die Lust sein. Im Laufe des Entwickelungsprozesses werden nämlich dem Menschen alle notwendigen Handlungen genußreich. Wenn sich auch in dem gegenwärtigen, noch nicht vollendeten Entwickelungsstadium der Menschheit, noch keine ganz bestimmte Norm angeben läßt, nach der der sittliche Wert einer jeden einzelnen Handlung beurteilt werden kann, so läßt sich doch im allgemeinen sagen, daß eine Tat insofern gut ist, als sie das Leben (die Entwickelung) steigert, Lust bereitet und den Schmerz negiert. Die wirklich gute Handlung erzeugt nur Freude. Dabei sollen die Freuden der einen die Freuden der anderen werden. Dies geschieht durch die Sympathie, das Mitgefühl, die nur in einer möglichst vollkommen entwickelten Gesellschaft zu finden sind und durch die eine wahre Versöhnung zwischen Egoismus und Altruismus zustande kommt. — Die Sittenlehre Spencers kennt keine höhere Ursache, alles Ethische ist nur ein Produkt des notwendigen allgemeinen Entwickelungsprozesses.

5. Jede Religion, lehrt Spencer, hat in ihrem Beginn das Bewußtsein der Rätsel des Weltalls. Was ist das und woher kommt das? Dies sind Fragen, die sich jedem Menschen aufdrängen. Aber für diese Rätsel gibt es gar keine Lösung. Das Wesen der Macht, die sich im Universum offenbart, ist durchaus unerkennbar. Die Religion ist somit durchaus im Unrecht, wenn sie in dieses Reich des Unerkennbaren einen Gott hineinfingiert. In Wahrheit ist gerade die absolute Unerkennbarkeit Gottes das Objekt der religiösen Gemütsaffektion; d. h. diese Unerkennbarkeit einzugestehen, ist Religiosität, das Gegenteil ist Irreligiosität und anthropomorphistische Anmaßung, auch wenn sie im Namen der Religiosität auftritt. Über den letzten Grund der Dinge etwas wissen wollen, ist gottlos. Man könnte ganze Bücher schreiben über die Gottlosigkeit der Gottesfürchtigen. Dennoch aber verlangt Spencer, daß wir Respekt haben sollen vor den verschiedenen Religionsformen, weil eben in ihnen allen jenes verzweifelte Fragezeichen verkörpert ist. Wir sollen tolerant sein, sagt er, weil in allen auch noch so entarteten Religionsformen jene fundamentale Wahrheit unseres absoluten Nichtwissens sich findet.

II. Neopositivismus oder Pragmatismus.

William James.

Literatur: G. Jacoby, Der Pragmatismus, 1909. — E. Boutroux, W. James, deutsch 1912. — W. Switalski, Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus nach W. James, 1910.

1. In Amerika machte sich in neuester Zeit in einem etwas veränderten Gewand der Positivismus geltend als sog. Pragmatismus. Als Hauptvertreter desselben ist William James, Professor der Philosophie an der Havard-Universität (1842—1910), zu nennen. Er schrieb u. a.: „Prinzipien der Psychologie" (1890); „Der Wille zum Glauben" (1900); „Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit" (1907); „Pragmatismus" (1908).

Begriff der Wahrheit. — In der letztgenannten Schrift wird der Pragmatismus von W. James selbst „ein neuer Name für alte Denkmethoden" genannt. Dies trifft tatsächlich zu. Denn wie der alte, so leugnet auch der neue die Möglichkeit jeglicher übersinnlichen Erkenntnis. Er unterscheidet sich von dem alten Positivismus jedoch wesentlich dadurch, daß er das Erkennen dem Leben unterordnet, d. h. das Wahrheitskriterium des Pragmatismus ist die Nützlichkeit einer Erkenntnis, ihr praktischer Wert. Es gibt kein Ansich der Wahrheit, vielmehr kommt diese nur demjenigen zu, was sich im Kampfe im Leben behauptet und bewährt hat. — Auf Grund des obigen Kriteriums haben viele Sätze ein Recht darauf, als gültig anerkannt zu werden, sind alle Urteile wahr, die zu fällen wir, weil es sich bei ihnen um Nützliches handelt, uns durch eine Art relativer Pflicht verbunden fühlen.

Nur das ist als Wahrheit annehmbar, was für jeden Teil des Lebens am besten paßt, was sich mit der Gesamtheit der Erfahrungen am leichtesten verträgt. Wenn sich deshalb z. B. der Gottesbegriff in dieser Hinsicht bewährt, so ist für den Pragmatismus gar kein Grund vorhanden, die Existenz Gottes zu leugnen. Denn er könnte keinen Sinn darin erblicken, ein Urteil, das sich pragmatisch erfolgreich erwies, als unwahr zu betrachten. Die Art, wie ein Gedanke wirkt, läßt ihn als wahr anerkannt werden. Mit anderen Worten: Wahr ist für uns etwas, wenn es, falls es so ist, wie wir es denken, uns Nutzen bringt. Damit wird aber offenbar der Vernunft der Charakter als Erkenntnisvermögen genommen und die praktische Brauchbarkeit einer Idee als letztes Erkenntniskriterium erklärt.

Relativismus der Wahrheit. — Der Pragmatismus stellt keineswegs bestimmte Ergebnisse fest. Er ist nur Methode: eine Methode, deren Sieg uns gar vieles anders auffassen und bewerten läßt, als wir es sonst tun. — Eine absolute Wahrheit gibt es nicht; es gibt nur relative, veränderliche Wahrheiten. Ein absolut Wahres in dem Sinn, daß keine künftige Erfahrung es ändern kann, das ist der ideale Punkt, gegen den all unsere bekannten Wahrheiten eines Tages konvergieren werden.

Psychologie. — Eingehend befaßte sich James mit psychologischen Untersuchungen. Als einen großen Fehler der alten rationalen Psychologie bezeichnet er es, daß sie die Seele zu einem absolut geistigen Wesen machte, ausgestattet mit besonderen Vermögen, durch die sich die verschiedenen Tätigkeiten des Denkens, Wollens usw.

erklären lassen sollten, ohne dabei Bezug zu nehmen auf die Besonderheiten der Welt, mit der die geistigen Tätigkeiten sich befassen. Dabei bemerkt aber James doch wieder, daß unsere inneren Fähigkeiten im voraus den Bildungen der Welt, in der wir weilen, angepaßt seien, und zwar in der Weise, daß sie unsere Sicherheit und unsere Wohlfahrt in derselben garantierten, es uns überhaupt möglich machten, uns in dieser Welt zurechtzufinden. Dies soll seinen Grund darin haben, daß Geist und Welt sich gegenseitig entwickelt hätten; deshalb paßten sie füreinander, wenngleich es uns noch nicht möglich sei, die Wechselbeziehungen zwischen der Seele und der Welt, die die Harmonie zwischen letzteren bewirkten, klar zu erkennen. — Eine große Rolle spielt bei James die „physiologische Psychologie“, und er redet von der Psychologie als von einer „Naturwissenschaft“ im Unterschied von der übrigen Philosophie.

Religionspsychologie. — Die Religion ist Sache des Gefühls, des Gemüts; sie erklärt sich teilweise auch aus dem sog. „Unterbewußtsein“. Psychische Vorgänge können unklar werden, unter die Schwelle des Bewußtseins sinken; sie sind aber dennoch weiter vorhanden und können wieder in letzteres eintreten. Dies gilt wie für das profane, so auch für das religiöse Gebiet. Je nach sich geltend machenden psychischen Vorgängen und ihrer Intensität wird sich das religiöse Leben des individuellen Menschen gestalten. — Die gewöhnlichen Beweise für das Dasein Gottes werden von James abgelehnt, mit dem Hinweis darauf, daß fast alle idealistischen Denker seit Kant sich berechtigt gefühlt hätten, „sie zu verspotten oder unbeachtet zu lassen“, was zeige, daß die in Rede stehenden Argumente nicht die Kraft besäßen, „ein wirklich tragfähiges Fundament des Gottesglaubens zu liefern“. Wie überhaupt, so ist auch hinsichtlich Gottes wirklich, was für den Menschen praktische Brauchbarkeit besitzt; alles andere existiert nicht. Was die spekulative Theologie seit Jahrhunderten über Gott lehrte, wird von James größtenteils einfach deshalb beiseite geschoben, weil es, wie er glaubt, praktisch nicht brauchbar sei, wir keinen Gewinn davon hätten. Überhaupt richtet sich der Gesamtwert jeder Religion darnach, was sie beiträgt für die Zivilisation und den Fortschritt.

Das Absolute und Vollkommene hat einen Wert nicht als Erstes, sondern als Letztes. Der pragmatistische Denker ist weder Optimist, noch Pessimist, sondern Meliorist. Die gegenwärtige Welt hat große Mängel, aber sie kann besser werden, und wir sollen unser Möglichstes dazu beizutragen suchen. „Der höchste Wert liegt weder in einer Überwelt, noch in einer Vorwelt; suchen wir ihn in einer Nachwelt zu verwirklichen!“ —

In England wird der Pragmatismus unter dem Namen „Humanismus“ vertreten von F. C. S. Schiller in Oxford.

Dritter Abschnitt.

Die neueste Philosophie in Spanien und Italien.

---

1. Jakob Balmes, Orti y Lara, Jos. Gonzalez.

1. Spanien war im 16. und 17. Jahrhundert das klassische Land der sich regenerierenden Scholastik gewesen. Im vorigen Jahrhundert allerdings drang die ungläubige französische Philosophie auch in Spanien ein; doch waren die Wirkungen, die sie dort hervorbrachte,

nicht in dem Grad verhängnisvoll, wie in Frankreich, weil der christliche Geist dem Eindringen der korruptiven Doktrinen einen größeren Widerstand entgegensetzte.

2. In der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts ist es namentlich Jakob Balmes (1810—1848), der als Regenerator der spanischen Philosophie im christlichen Geist bezeichnet werden muß.[1]) Geboren in Katalonien widmete er sich dem Priesterstand und betätigte sich dann sowohl als politischer, wie auch als philosophischer Schriftsteller. Seine vornehmsten philosophischen Schriften sind: die „Filosofia fundamental" 1846, deutsch von Lorinser 1855/6, 2. Aufl. 1861, und der „Curso de filosofia elemental" 1847, deutsch von Lorinser 1852/3 (Logik, Metaphysik, Ethik und Geschichte der Philosophie). Dazu kommen: „Die Briefe an einen Zweifler" deutsch von Lorinser 1894.

Balmes stimmt den grundlegenden Thesen der Scholastik zu, die er in selbständiger Eigenart und durchsichtiger Klarheit darstellt, mit Scharfsinn begründet und weiterführt. Dabei setzt er sich mit den verschiedensten modernen Systemen, Skepsis, Subjektivismus und Rationalismus, eingehend und gewandt auseinander.

3. Der reiche Inhalt der Balmesschen Schriften macht einen Auszug daraus untunlich. Wir wählen nur einen Punkt aus, um die Denkweise des Philosophen zu charakterisieren: seinen Beweis für Gottes Dasein. Es existiert etwas, so argumentiert Balmes, folglich muß immer etwas existiert haben, denn sonst wäre jenes etwas, das existiert, aus nichts hervorgegangen. Es gibt also ein Wesen, das immer existiert hat und das daher notwendig existiert. Dieses notwendige Sein nun sind nicht wir selbst; denn wir wissen ja, daß wir vor kurzer Zeit noch nicht existierten; und ebensowenig ist es die Körperwelt, da wir auch in dieser keinen Charakter der Notwendigkeit finden. Also gibt es ein notwendiges Wesen, das verschieden ist von uns und von der Körperwelt. Und da letztere, eben weil sie zufällig sind, ihren Grund in einem an sich notwendigen Wesen haben müssen, so haben wir ein doppeltes Resultat: Es existiert ein notwendiges Wesen — Gott —, und dieser ist die Ursache unser selbst und der Körperwelt.

4. Allerdings wurden im Lauf des gegenwärtigen Jahrhunderts auch die Ideen der neuen deutschen Philosophie nach Spanien importiert, und zwar zunächst die Ideen der Krauseschen Philosophie. Ein gewisser Julio Saenz del Rio kam in Heidelberg in Berührung mit Schülern Krauses, eignete sich dessen Philosophie an und suchte sie dann nach seiner Rückkehr in Spanien zu verbreiten, was ihm um so leichter war, als er 1845 zum Professor an der Universität Madrid ernannt wurde.

5. Dagegen erhob sich aber eine kräftige Reaktion. Es war namentlich der katholische Philosoph Orti y Lara, der den Krauseanismus bekämpfte. Er arbeitete aber nicht bloß polemisch gegen Krause, sondern schrieb auch eine Reihe selbständiger philosophischer Schriften, die sich sämtlich eng an die Lehre des heil. Thomas anschließen. Genannt sei das Buch: „La ciencia y la divina revelacion". Ganz besonders muß aber hervorgehoben werden Z. Gonzalez, ein Dominikaner, nachmals Bischof von Cordova, dann Erzbischof von Sevilla und Kardinal. An ihn knüpft sich in

1) M. Ettlinger, Jaime Balmes, ein priesterlicher Philosoph (in Gesammelte Aufsätze) Kempten und München 1911.

Spanien vorzugsweise die Wiederbelebung der Philosophie im Geist der christlichen Scholastik. Seine „Estudios sobre la filosofia de s. Tomás" 3 Bde. 1864; deutsch 1885) und „Philosophia elementaria" (1868) und seine „Filosofia elemental" (1873), im Geist des heil. Thomas geschrieben, fanden in Spanien weite Verbreitung.

6. In Italien sind im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts keine tiefer eingreifenden Bewegungen auf dem Gebiete der Philosophie zu verzeichnen. In der Mitte des 18. Jahrhunderts drang von Frankreich her die sensualistische Richtung nach Italien vor und fand hier große Verbreitung. Mehr oder minder in dieser Richtung arbeiteten dann fort: Melch. Gioja (1767—1829), Dom. Romagnosi (1761—1835) und Pasqu. Galluppi (1770—1846). In den ersten Dezennien des vorigen Jahrhunderts dagegen traten Männer auf, die, wie in politischer, so auch in philosophischer Beziehung vom Ausland sich zu emanzipieren und eine eigene „nationale" Philosophie zu begründen suchten. Es sind das die beiden Philosophen A. Rosmini und Vinz. Gioberti.

2. Ant. Rosmini Serbati.

1. A. Rosmini Serbati (1797—1855), geboren zu Rovereto, widmete sich dem geistlichen Stand, beschäftigte sich aber als Priester stets mit philosophischen Studien. Im Jahr 1836 veröffentlichte er sein Hauptwerk: „Nuovo saggio sull' origine delle idee", woran sich noch viele andere philosophische Schriften anschlossen, die zusammen 30 Bände füllen. Im Jahr 1848 wurde er in die damaligen politischen Bewegungen verwickelt und infolgedessen vom päpstlichen Hof verwiesen. Von da an lebte er zurückgezogen in einem Haus der von ihm gegründeten Kongregation für Unterricht und Armenpflege zu Stresa in Oberitalien.

2. Wenn man, so lehrt Rosmini, unsere Ideen analysiert, so findet man, daß in ihnen allen ohne Ausnahme die Idee des Seins (idea entis) enthalten sei. Denn alles, was wir denken, denken wir als ein Ding, als ein Seiendes, nur stellt sich in jeder besonderen Idee dieses Sein als ein bestimmtes, von anderem unterschiedenes Sein dar, während die Idee des Seins als solchen völlig unbestimmt ist. Will man daher über den Ursprung der Ideen ins Klare kommen, so muß vor allem die Frage erledigt werden, wie denn die Idee des Seins in uns entstehe. Diese Frage ist nun dahin zu entscheiden, daß die Idee des Seins uns eingeboren sei. Denn:

a) Das unbestimmte Sein kann nicht als wirkliches Sein gefaßt werden; denn alles Wirkliche ist bestimmt. Es läßt sich nur denken als mögliches Sein. Als solches ist es aber etwas Allgemeines und Notwendiges, etwas Unendliches und Ewiges. Wenn aber dieses, dann kann es nicht aus der Erfahrung abstrahiert sein, weil wir es da immer nur mit Einzelnem, Zufälligem und Endlichem zu tun haben. Es muß vielmehr als etwas an sich Abstraktes betrachtet werden, das als solches uns von Anfang an eingeboren ist.

b) Ferner ist in jedem Urteil eine allgemeine Idee enthalten; denn das Prädikat ist stets ein allgemeiner Begriff. Um aber einen solchen auf dem Weg der Abstraktion zu bilden, ist immer selbst wiederum ein Urteil erforderlich; denn nur urteilend können wir abstrahieren. Um also nicht ins Unendliche hineinzugeraten, müssen wir eine allgemeine Idee annehmen, die nicht mehr vom Denken durch Abstraktion gebildet wird, sondern uns von vornherein gegeben, angeboren ist. Und diese Idee muß die allgemeinste und unbestimmteste sein, damit alle übrigen Ideen mittelst derselben gebildet werden können. Das ist aber die Idee des Seins.

3. Diese eingeborene Idee des Seins ist nun die Grundbedingung all unserer Erkenntnis, und wenn von einem „natürlichen Licht der Vernunft" die Rede ist, so kann darunter nur die Idee des Seins verstanden werden. Doch ist zur Gestaltung der wirklichen Erkenntnis noch ein zweites Element erforderlich: die Sensation. Und wenn man diese noch dazu nimmt, dann gestaltet sich der Prozeß der Erkenntnis folgendermaßen:

a) Entsteht in dem sinnlichen Wahrnehmungsvermögen eine Sensation, so ist diese bloß eine sinnliche, nicht eine intellektuelle Perzeption des Gegenstandes. Letztere entsteht erst dadurch, daß wir die uns immanente Idee des Seins auf den Gegenstand anwenden und damit stillschweigend urteilen, daß dieser Gegenstand existiere. In dieser intellektuellen Perzeption wird also der Gegenstand objektiviert durch Anwendung der Idee des Seins auf ihn mittelst des stillschweigenden Urteils: Quod percipio sensibus, actu existit.

b) Nun können wir aber nachträglich wieder von der Existenz des Objektes absehen und das Objekt als bloß möglich denken. Dadurch erheben wir uns von der intellektuellen Perzeption zur Idee des Objekts, z. B. zur Idee des Sterns. Diese Idee ist nicht mehr singulär, sondern schon allgemein; denn, um bei unserem Beispiele zu bleiben, die Idee des Sterns ist der Typus, der in einer endlosen Zahl von Sternen verwirklicht sein kann. Die Erhebung der Idee involviert also zugleich die Universalisation des Gegenstandes.

c) Sieht man jedoch nicht bloß von der realen Existenz, sondern auch von allen jenen Eigenschaften, die den Gegenstand individuell bestimmen, ab, und hält man bloß jene Momente fest, die wesensbestimmend für ihn sind, dann erhebt man sich zur Abstraktion; es entsteht im Gegensatz zur konkreten die abstrakte Idee, z. B. die abstrakte Idee des Sterns.

Hiernach sind alle konkreten, spezifischen und generischen Ideen nichts anderes als die Idee des Seins, wie sie auf der Grundlage der Sensation durch das Denken zu den verschiedenen besonderen Ideen ausgestaltet wird.

3. Vincenzo Gioberti.

1. Vincenzo Gioberti (1801—1852), zu Turin geboren, widmete sich der Theologie und wurde Priester. Bald aber ward er in die „nationalen" Bestrebungen der Jungitaliener verwickelt und 1833 wegen revolutionärer Umtriebe verbannt. Er begab sich nach Brüssel, wo er 15 Jahre lang als Lehrer der Philosophie in einem Privatinstitute fungierte. In diese Zeit fallen seine hauptsächlichsten Schriften, zu

denen gehören: die „Teoria del sovranaturale", die „Introduzione allo studio di filosofia"; „Degli errori filosofici di Rosmini"; „Del bello", „Del buono" usw. Später kehrte Gioberti nach Italien zurück und nahm wieder an der politischen Bewegung teil. Nach der Schlacht von Novara flüchtete er nach Paris und blieb dort bis zu seinem Tod.

2. Unsere Erkenntnis, lehrt Gioberti, kann nur unter der Bedingung eine wahre und vollkommene sein, daß die Ordnung unseres Erkennens, die psychologische Ordnung, kongruent ist mit der Ordnung des Seins, mit der ontologischen Ordnung, weil nur dann volle Harmonie zwischen Denken und Sein obwaltet. Wie daher in der ontologischen Ordnung Gott das Erste ist, und alles Weitere erst ihm folgt, weil es aus ihm hervorgeht, so muß auch in der psychologischen Ordnung Gott das Ersterkannte sein, und kann jede weitere Erkenntnis erst aus dieser Erkenntnis Gottes erfolgen. Das Primum psychologicum ist also dasselbe mit dem Primum ontologicum; beide miteinander bilden das Primum philosophicum.

3. Ist aber Gott das Ersterkannte, so kann diese Erkenntnis nicht eine vermittelte, sie muß vielmehr eine unmittelbare, intuitive sein. Der menschliche Geist steht somit von Natur aus in unmittelbarem Kontakt mit Gott; wir schauen in unserem Geist das göttliche Sein unmittelbar an. Diese intuitive Erkenntnis ist aber bloß eine direkte — einfache Perzeption. Soll sie zur reflexen, zu einer bestimmten, klaren und deutlichen Idee werden, dann muß das reflexive Denken dem göttlichen Sein sich zuwenden und es durch Zuhilfenahme sinnlicher Bilder bestimmen, wodurch dann allmählich die bloß intuitive Idee zu einem klaren und festen Begriffe sich gestaltet. Dazu ist aber das Wort, die Sprache, unumgänglich notwendig.

4. Fragt man nun weiter, wie wir denn in unserer Erkenntnis von Gott auf die geschöpflichen Dinge hinüberkommen, so beantwortet Gioberti diese Frage damit, daß er auf den Schöpfungsakt verweist. In der ursprünglichen Intuition, so lehrt er, wird Gott von uns angeschaut als konkretes Wesen, so wie er in Wirklichkeit ist. Gott aber ist, konkret genommen, so, daß er andere, von ihm verschiedene Existenzen schafft. Folglich ist in der ursprünglichen Intuition ein Dreifaches eingeschlossen: das Absolute selbst, dann jener Schöpfungsakt, wodurch es anderen von ihm verschiedenen Wesen das Dasein gibt, und endlich diese kreatürlichen Wesen selbst als Objekte des Schöpfungsaktes. Die Erkenntnis der geschöpflichen Dinge ist mithin für uns dadurch bedingt, daß wir in Gott den Schöpfungsakt, wodurch deren Existenz bedingt ist, anschauen.

5. Somit ist die Erkenntnis Gottes für uns allerdings die Bedingung und Voraussetzung zur Erkenntnis aller übrigen Dinge; aber wir kommen zur Erkenntnis der Wesenheiten der Dinge nicht dadurch, daß wir sie aus dem Wesen Gottes ableiten; vielmehr erkennen wir sie nur dadurch, daß Gott sie uns durch den Kreationsakt zu erkennen gibt, und wir erkennen sie nur insoweit, als sie uns durch Anschauung des Kreationsaktes offenbar werden. Wie wir daher das Wesen Gottes nie vollkommen begreifen können, so ist auch das innerste Wesen der geschaffenen Dinge unserer Erkenntnis nicht vollkommen zugänglich.

6. Gioberti bezeichnet diese seine Doktrin als „Ontologismus", weil sie von dem Urseienden ausgeht und von diesem zu den geschöpflichen Dingen herabsteigt.

Schluß.

Die Neuscholastik.

Literatur: De Wulf, Introduction à la Philosophie Néo-Scolastique. 1904. — Domet de Vorges, La Philosophie Thomiste pendant les années 1888 à 1898. 1899. — F. Ehrle, Grundsätzliches zur Charakteristik der neueren und neuesten Scholastik (Ergänzungsh. z. d. Stimmen d. Zeit. I. Reihe, 6. H.) 1918.

Eine erfreuliche Erscheinung ist die Tatsache, daß eine ganze Reihe Gelehrter der Hauptkulturstaaten Europas ungefähr seit der Mitte des vergangenen Jahrhunderts bis zur Gegenwart das Bestreben bekundete, wieder an die Philosophie der großen Männer des Mittelalters, namentlich an die Lehre des hl. Thomas von Aquin, anzuknüpfen. Gegenüber dem Neukantianismus, Positivismus und Immanentismus sind sie die entschiedensten Verfechter des objektiven Realismus.

Nach dem kurzen Wiederaufblühen im 16. und 17. Jahrhundert (siehe oben S. 254 ff.) war die Scholastik im 17. und 18. Jahrhundert immer mehr zurückgegangen. Abseits des lebendigen Stromes der philosophischen Entwicklung, hatte sie ein kümmerliches Dasein geführt ohne die Kraft, ja vielfach ohne jeden Versuch, die unvergängliche Wahrheit und Lebensfähigkeit ihrer Prinzipien gegenüber einseitig-extremen Verirrungen des Rationalismus und Empirismus zur Geltung und zum Siege zu bringen oder das Wahre in neuen Auffassungen herüberzunehmen und dem eignen Systeme organisch einzugliedern. Erst im 19. Jahrhundert wurde das allmählich anders. Es wirkte fast wie eine neue Entdeckung, als die ersten Darstellungen der fast ganz vergessenen „Philosophie der Vorzeit" erschienen.

1. Entstehungsgeschichte der Neuscholastik. — Fast gleichzeitig setzte in mehreren Ländern der Aufstieg ein, zunächst nur bei einzelnen Philosophen.

In Italien lenkte mit Entschiedenheit zu den Prinzipien der Hochscholastik, besonders zu Thomas von Aquin, zurück vor allen: M. Liberatore S. J. (1810—1892). Anregungen dazu waren ausgegangen von seinen Lehrern Sordi und Vorgianelli.[1]) Im Jahre 1840 gab Liberatore das erste scholastische Lehrbuch der Neuzeit heraus, Institutiones logicae et metaphysicae. Außerdem schrieb er Elementa ethicae et iuris naturae (1846), Della conoscenza intellettuale 2 vol. 1857/8, wovon der zweite Band von E. Franz ins Deutsche übersetzt wurde (Die Erkenntnis-Theorie des heil. Thomas. 1861), Del composto umano (1862), Degli universali (1855, gegen Rosmini) u. a. Außerdem war Liberatore durch die Mitgründung und Mitarbeit an den Zeitschriften La scienza e la fede (seit 1840) in

1) Siehe Morgott im Lit. Handweiser 1892, Sp. 665 ff.

Neapel, Civiltà cattolica (seit 1850) in Rom für die Verbreitung der scholastischen Philosophie tätig. Auch an der Gründung der von Leo XIII. angeregten „Academia di S. Tommaso“ in Rom war er beteiligt und hielt hier Vorlesungen über die Summa theologica des heil. Thomas.[1]) Gleichzeitig mit Liberatore wirkte im gleichen Sinne der Neapolitaner Sanseverino (1811—1865), zuerst Cartesianer, dann eifrigster Anhänger der Scholastik. Er schrieb u. a.: I principali sistemi della filosofia sul criterio (1850/3); sein einflußreiches Hauptwerk war Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata 5 vol. 1863 ss.; ein Kompendium des großen Werkes sind die Elementa philosophiae christianae. Auch in der Zeitschrift La Scienza e la fede, deren Mitbegründer er war (1840), arbeitete er von Anfang an für die Verbreitung der Ideen der thomistischen Philosophie. An Sanseverino schloß sich eine ganze Reihe von Schülern an wie Signoriello, Talamo u. a.[2]) A. Taparelli (1793—1862), Mitbegründer der Civiltà cattolica (1850), führte durch seine bedeutenden Arbeiten vor allem in die scholastische Ethik ein (Saggio teoretico di Diritto naturale, 1840 f., dtsch. v. Rinecker 1845; Corso elementare di natural Diritto ad uso delle Scuole, 1845 u. a.). S. Tongiorgi S. J. (1820—1865) schrieb Institutiones philosophicae (3 vol. 1861 s); ferner seien genannt De Giorgio (Institutiones phil. ad ment. d. Thomae 1861/3), Giov. Cornoldi S. J. (1822—1892; Lezioni di Filosofia 1872, La Filosofia scolastica speculativa di S. Tommaso d'Aqu. 1881); Capozza, Sulla filosofia dei Padri e Dottori della Chiesa e in ispecialità di S. Tommaso in opposizione alla Filosofia moderna, 1868 u. a.

Ferner sind aus dem Dominikanerorden, der stets an Thomas als seinem Ordenslehrer festgehalten hatte, hier zu nennen: Salv. Roselli, Summa phil. ad mentem angelici doctoris S. Thomae Aqu. (1777—1783, 3. Aufl. 1858); Zigliara (1833—1893) Summa phil. in usum schol. 1876, gehört zu den besten Kompendien und wurde bis in unsre Tage immer wieder neu herausgegeben; wegen seiner ausgezeichneten Verdienste um die Neuscholastik wurde Zigliara von Leo XIII. 1879 zum Kardinal erhoben und zum Präsidenten der Akademie des heil. Thomas zu Rom bestellt; A. Lepidi, Examen phil.-theol. de Ontologismo (1874).

In Deutschland ragt in der Geschichte der Restauration der scholastischen Philosophie vor allen hervor P. Joseph Kleutgen S. J. (1811 — 1883), der in zwei monumentalen

1) Siehe ebd.
2) Siehe Schneid im Lit. Handweiser 1881, Sp. 229.

Werken, „Theologie der Vorzeit“ (3 Bde., 1853—1860, 2. Aufl., 5 Bde., 1867—1874) und „Philosophie der Vorzeit“ (2 Bde., 1860 ff., ins Franz. u. Ital. übers.) in klassischer Weise die Grundlehren der Scholastik darstellte und verteidigte. Neben ihm verdient genannt zu werden Franz Jak. Clemens (1815—1862) (De scholasticorum sententia: philosophiam esse ancillam theologiae, 1856). Auch Karl Werner hat durch seine zahlreichen historischen Schriften über die Philosophie des Mittelalters zur Kenntnis derselben beigetragen (Der heil. Thomas v. Aquin, 3 Bde., 1858 f., F. Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte, 2 Bde., 1861, Scholastik des späteren Mittelalters, 4 Bde., 1881/7 u. a.). Großen Einfluß hatten die zahlreichen mit einfacher Klarheit verfaßten Schriften von Alb. Stöckl (1823 bis 1895; Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 3 Bde., 1864 ff.; Lehrbuch der Geschichte d. Phil., 2 Bde., 1870, 3. Aufl. 1889; Gesch. der neueren Philos. 1883; Lehrbuch der Philos., 3 Bde., 1868, 8. Aufl. 1905 ff. hrg. v. Wohlmuth; Grundzüge der Philos. 1892, 2. Aufl. hrg. von Matth. Ehrenfried 1910 u. a.) Gleich Stöckl wirkte in Eichstätt F. Morgott (1829—1900; Geist und Natur im Menschen, 1860; Die Theorie der Gefühle im System des heil. Thomas, 1864). Ferner sind zu nennen M. Schneid (1840—1893; Die scholastische Lehre v. Mat. u. Form., 1873; Aristoteles in der Scholastik, 1875; Die Philosophie des heil. Thomas v. A. und ihre Bedeutung für die Gegenwart, 1881; Naturphilosophie u. a.); L. Schütz (1838—1901; Einleitung in die Philosophie, 1879; Vernunftbeweis für die Unsterblichkeit der Seele, 1874; Thomas-Lexikon, 1881, 2. Aufl. 1895); Paul Haffner (Grundlinien der Philosophie, 2 Bde., 1881 ff.); Joh. G. Hagemann (Elemente der Philos., 3 Bde., 1868 ff., I. Bd. 9. u. 10. Aufl. hrg. v. A. Dyroff 1915. II. 7. Aufl. v. J. A. Endres 1914. III. 8. Aufl. v. A. Dyroff 1911).

In Frankreich sind zu nennen: M. Rosset (1830—1902, Prima principia scientiarum seu philosophia cathol. juxta d.Thom. Par. 1866); Grandclaude (Breviarium philosophiae scholasticae. Par. 1858. Praelectiones philos. ad mentem S. Thomae Par. 1879); Dié, Vallet, Hautcoeur, Bourquard, Sauvé, Didiot, D. de Borges, A. Farges (Études phil. pour vulgariser les théories d'Aristote et de S. Thomas), Gardair, Surbled, Peillaube, Sertillanges, Montagne u. a.

In England kommen u. a. in Betracht: W. Allies (1816 bis 1903); T. Harper S. J. (The methaphysics of School, 1880); W. G. Ward, 1812 (Essays on the Philosophy of Theism, 1884); R. Russo S. J. (Summa phil. iuxta Scholasticorum principia, 1885); St. G. Mivart (The Origin of Human Reason, 1889).

In Belgien haben ein großes Verdienst um die Wiederbelebung der wahren Philosophie Lupus, 1810—1888 (Le traditionalisme et le rationalisme, Liège 1858) und Dupont (Essai d'idéologie 1872. Théodicée 1874. Ontologie 1875. La nécessité de la révélation 1874).

Mächtig gefördert wurde die Neubelebung der Scholastik durch die von Pius IX. gegründete philos.-theolog. Akademie und die von Leo XIII. errichtete Akademie des hl. Thomas von Aquin. Außerdem empfahl Leo XIII. in der Enzyklika „Aeterni patris" (4. August 1879) nachdrücklich die Erneuerung der Philosophie im Geist des englischen Lehrers und veranstaltete eine neue Ausgabe seiner Werke. Von da beginnt eine rasche Entfaltung der Neuscholastik. Den Standpunkt seines großen Vorgängers nahm auch Papst Pius X. ein. Seine Enzyklika „Pascendi" (1907) hat ebenfalls das Studium der scholastischen Philosophie aufs neue nachdrücklich empfohlen, ja für die Theologiestudierenden angeordnet. Ebenso hat er im Jahre 1914 in einem Motu proprio für Italien und die angrenzenden Inseln das Studium des hl. Thomas von neuem eingeschärft. Infolge dieser Empfehlungen und Anordnungen wird die scholastische Philosophie immer eingehender studiert und findet daher immer mehr Anhänger.

2. Entfaltung der Neuscholastik. — Das Bestreben der Erneuerer der Scholastik ging naturgemäß zunächst dahin, die Lehren der mittelalterlichen Philosophen selbst kennen zu lernen und zu verbreiten. Doch konnte und wollte man selbstverständlich dabei nicht stehen bleiben, sondern auf der Grundlage der gesunden Prinzipien der aristotelisch-scholastischen Philosophie zu allen modernen Problemen Stellung nehmen. Das zeigt sich auch in der neuentstandenen Literatur.

a) Lehrbücher. — An den verschiedensten Schulen, an denen die Neuscholastik Eingang fand, entstanden alsbald Lehrbücher in großer Zahl. Einige seien hier außer den oben schon erwähnten genannt: In lateinischer Sprache sind solche erschienen von: Schiffini S. J., Urraburu S. J., De Maria S. J., Remer S. J., De Mandato S. J., Monaco S. J., Donat S. J., Jos. Gredt O. S. B., Reinstadler, Willems; ferner das bedeutende Werk, Cursus lacensis von T. Pesch S. J., (C. Frick S. J.), J. Hontheim S. J., Th. Meyer S. J., ein „Cursus in usum scholarum" von C. Frick S. J., H. Haan S. J., B. Boedder S. J. und V. Cathrein S. J., außerdem R. Marcone O. S. B., Historia philosophiae 3 vol. 1913 ss.

In deutscher Sprache: A. Stöckl (siehe oben), C. Gutberlet, Lehrbuch der Philosophie, 6 Bde., 3. Aufl. 1896—1900. Psychologie 4. Aufl. 1904. E. Commer, System der Philosophie, 1883/86. Virg. Grimmich O. S. B., Lehrbuch der theor. Philosophie, 1893. A. Lehmen S. J., Lehrbuch der Philosophie, 4 Bde., I. 4. Aufl.,

hrg. v. P. Beck S. J., 1917, II. 3. Aufl., hrg. v. P. Beck S. J., 1911, III. hrg. v. P. Beck S. J., 1912, IV. 2. Aufl. 1909. A. Steuer, Lehrbuch der Philosophie, 2 Bde., 1907 u. 1909. P. Vogt, Stundenbilder der philos. Propädeutik, 1909. J. Geyser, Lehrbuch der allgemeinen Psychologie, 2. Aufl. 1912. J. Fröbes, Lehrbuch der experimentellen Psychologie, I. Bd., 1915 u. 1917.

Von den französischen Lehrbüchern ist besonders hervorzuheben der „Cours de philosophie“ der Löwener Professoren: Kardinal Mercier, D. Nys, De Wulf; und Traité élémentaire de philosophie von Mercier, Nys, Arendt, Halleux, De Wulf, Simons.

b) Monographien. — Eine stattliche Zahl von Einzeluntersuchungen ist im Laufe der Jahre erschienen. Einige seien hier genannt: G. v. Hertling, Über die Grenzen der mechanischen Naturerklärung, 1875; Recht, Staat und Gesellschaft (Sammlung Kösel). C. Gutberlet, Der mechan. Monismus, 1893; Die Willensfreiheit, 2. Aufl. 1907; Der Kampf um die Seele, 2. Aufl. 1903; Der Mensch, 2. Aufl. 1903; Psychophysik, 1905; Der Kosmos, 1908 u. a. Gutberlets Schriften sind ausgezeichnet durch stete Fühlung mit den modernen Problemen und Lösungen. O. Willmann, Didaktik als Bildungslehre, 4. Aufl. 1909; Philosophische Propädeutik, I. u. II. Teil, 3. u. 4. Aufl. 1912/13, 3. Teil 1912. V. Cathrein S. J., Moralphilosophie, 2 Bde., 5. Aufl. 1911; Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit, 3 Bde., 1914. J. Beßmer S. J., Störungen im Seelenleben, 2. Aufl. 1907; Die Grundlagen der Seelenstörungen (94. Erg.-H. der Stimmen aus M. Laach); Das menschliche Wollen, 1915. Cl. Baeumker, Anschauung und Denken, 1913. M. Gloßner, Der spekulative Gottesbegriff in der neueren und neuesten Philosophie, 1894.

Zu den klarsten und gediegensten Werken, die in den letzten Jahren in der systematischen Philosophie erschienen sind, zählen die Schriften Jos. Geysers: Grundlegung der empirischen Psychologie, 1902; Naturerkenntnis und Kausalgesetz, 1906; Einführung in die Psychologie der Denkvorgänge, 1909; Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre, 1909; Die Seele, ihr Verhältnis zum Bewußtsein und zum Leibe, 1914; Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur, 1915; Neue und alte Wege der Philosophie, 1916; Die Erkenntnistheorie des Aristoteles, 1917; Über Wahrheit und Evidenz, 1918. E. L. Fischer, Das Problem des Übels und die Theodizee, 1883; Die Grundfragen der Erkenntnistheorie, 1887; Das Grundproblem der Metaphysik, 1894; Der Triumph der christlichen Philosophie am Ende des 19. Jahrhunderts, 1900; Überphilosophie, 1907. C. Willems, Die Erkenntnislehre des modernen Idealismus, 1906; Grundfragen der Philosophie und Pädagogik, 3 Bde., 1915 ff. L. Habrich, Pädagogische Psychologie, 3 Bde.

I. Bd. 14. Aufl. 1911, II. Bd. 3. Aufl. 1911, III. Bd. 1912. G. Grunwald, Philosophische Pädagogik, 1917. F. Klimke S. J., Der Mensch, 1908; Die Hauptprobleme der Weltanschauung, 1910; Der Monismus und seine philos. Grundlagen, 1911. A. Michelitsch, Einleitung in die Erkenntnislehre, 1910. A. Lang, Das Kausalproblem, 1904. H. Gründer S. J., De qualitatibus sensibilibus, 1911. J. Gredt O. S. B., De cognitione sensuum externorum, 1913. H. Ostler, Die Realität der Außenwelt, 1913. B. W. Switalski, Das Leben der Seele, 1907; Vom Denken und Erkennen, 1914. G. Wunderle, Aufgaben und Methoden der modernen Religionspsychologie 1915; Grundzüge der Religionsphilosophie. J. Lindworsky S. J., Das schlußfolgernde Denken, 1918. Kardinal D. Mercier, Le déterminisme mécanique et le libre arbitre, 1884; La pensée et la loi de la conservation de l'énergie, 2. éd. 1900; La définition philosophique de la vie, 2. éd. 1898; Les deux critiques de Kant, 1898; Les origines de la psychologie contemporaine, 1897. M. Defourny, La sociologie positiviste, 1902. L. Noël, Le déterminisme, 1905. S. Deploige, Le conflit de la morale et de la sociologie, 2. éd. 1912. A. Sertillanges, Agnosticisme ou anthropomorphisme, 1908; Féminisme et christianisme, 1908. A. Gemelli, Psicologia e Biologia, 3. éd. 1913; Psicologia e Patologia, 1913; L'origine subcosciente dei fatti mistici, 1913; Il metodo degli equivalenti, 1913; Nuovi metodi ed orizzonti della psicologia sperimentale, 1913, Fr. Olgiati, La Filosofia di Bergson, 1914. Del Prado O. P., De veritate fundamentali philosophiae christianae, 1911.

c) Sammlungen und Sammelwerke. — „Studien zur Philosophie und Religion", hrg. von R. Stölzle (enthält Arbeiten aus Geschichte der Ph., systematischer Ph. und Religionsphilosophie), seit 1908. — „Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte." Festgabe zum 70. Geburtstag des Frhrn. v. Hertling.

„Bibliothèque de l'Jnstitut Supérieur de philosophie" Louvain. — Annales de l'Jnstitut Supérieur de Phil. de l'Univ. de Louvain, seit 1912. — Biblioteca della «Rivista di filosofia neoscolastica», seit 1910. — Piccola biblioteca scientifica della «Rivista di filosofia neo-scolastica», seit 1913.

d) Philosophie-geschichtliche Forschungen. — Eine ganz andere Stellung als im Mittelalter nimmt in der Neuscholastik die Geschichte der Philosophie ein. Das mußte sich schon aus der Stellung der Geschichtswissenschaft in unserer Zeit überhaupt ergeben. Es ist noch im besonderen bedingt durch den Charakter der

Neuscholastik. Dementsprechend richten sich die historischen Untersuchungen naturgemäß zunächst auf das Mittelalter, ohne dabei stehen zu bleiben. Außerordentliche Verdienste hat sich um die historische Erforschung der Scholastik eine Reihe von Gelehrten erworben, deren Arbeiten erschienen sind in den „Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters“, Texte und Untersuchungen, herausgegeben von Cl. Baeumker in Verbindung mit Gg. Graf v. Hertling und M. Baumgartner. Seit 1891 sind bis jetzt 20 Bände erschienen. Ad. Dyroff gibt seit 1908 eine Sammlung heraus: Renaissance und Philosophie, Beiträge zur Geschichte der Philosophie. Von Picavet wurde eine Société de Scolastique médiévale gegründet. Das Institut Supérieur de Philosophie in Löwen veröffentlicht „Les Philosophes belges“. C. Piat, Paris, steht an der Spitze eines Unternehmens „Les Grands Philosophes“. C. Piat, Socrate, dtsch. 1903. A. Sertillanges, Saint Thomas d'Aquin, 1910. P. Mandonnet O. P., Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII[e] siècle, 2. éd. 1908 u. 1911; Des écrits authentiques de S. Thomas d'A., 1910. M. de Wulf, Histoire de la philosophie médiévale 4. éd. dtsch. v. R. Eisler, 1913; Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas, 1895; Études sur Henri de Gand, 1895; Études historiques sur l'Esthétique de S. Thomas, 1896; Introduction à la philosophie néo-scolastique, 1904. Talamo, L'aristotelismo della scolastica nella storia filosofica, 1918. E. Rolfes, Des Aristoteles Schrift über die Seele, 1901; Aristoteles' Nikomachische Ethik, 2. Aufl. 1911; G. v. Hertling, Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles, 1871; Deskartes' Beziehungen zur Scholastik, 1897; Albertus Magnus, 2. Aufl. 1914. O. Willmann, Geschichte des Idealismus, 3 Bde., 2. Aufl. 1907. J. A. Endres, Thomas v. A., 1910; Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im Abendlande, 2. Aufl. 1911. M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode, I. Bd. 1909, II. Bd. 1911; Thomas v. A., 1912; Der Gegenwartswert der geschichtlichen Erforschung der mittelalterlichen Philosophie, 1913; Die Grundgedanken des heil. Augustinus über Seele und Gott, 1916. A. Michelitsch, Thomasschriften, I. Bd. Bibliographisches, 1913.

e) Neuscholastische Zeitschriften. — Eine stattliche Reihe von Zeitschriften dient der neuscholastischen Forschung und der Verbreitung ihrer Resultate. So „Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft“ seit 1888, herausgegeben von C. Gutberlet unter Mitwirkung von Jos. Pohle und Chr. Schreiber; ferner „Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie“ seit 1887, herausgeg. von E. Commer; seit 1914 unter dem Titel: „Divus Thomas“,

Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, II. Serie, herausgegeben von E. Commer.[1]) In Belgien: „Revue néo-scolastique de Philosophie", publiée par la Société philosophique de Louvain, fondée en 1894 par S. E. le Cardinal Mercier; Secrétair de rédaction: M. de Wulf; „Revue des sciences phil. et théol., publ. sous la dir. d'un groupe de Dominicains français. Kain (Belg.). In Frankreich: „Revue thomiste", Dir. H. A. Montagne, Fribourg (Suisse), in Toulouse gedruckt; erscheint seit 1893. In Italien: La scienza italiana, publ. dall'Academia fil.-medica de S. Tommaso d'A., seit 1876. Rivista di Filosofia Neoscolastica. Segr. di red.: A. Gemelli e G. Canella; erscheint seit 1909. In Spanien: La Ciencia Tomista. Herausgegebeu von spanischen Dominikanern; erscheint seit 1910. — Razón y Fe. Red.: Alb. Aguilera (Madrid); von spanischen Jesuiten herausgegeben seit 1902.

3. Eigenart der Neuscholastik.[2]) — Einige Punkte, die das Verhältnis der Scholastik unserer Tage zu der des Mittelalters kennzeichnen, seien kurz hervorgehoben.

a) Die Sprache ist in den romanischen Ländern vielfach die lateinische geblieben. In Deutschland, Belgien und Frankreich ist meist an die Stelle des Latein die Landessprache getreten. Auch hier haben aber die Seminarien vielfach das Latein beibehalten, weil daselbst die Philosophie nur Vorbereitung zum theologischen Studium ist. In den nicht für die Schule bestimmten Veröffentlichungen wird fast allgemein die Landessprache gewählt, schon wegen des notwendigen Kontaktes mit den übrigen Philosophen und einem weiteren Leserkreis.

b) Die Darstellung ist eine andere geworden. Es wiederholen sich nicht die stereotypen Formen der Bücher des XIII. Jahrhunderts. Am nächsten stehen diesen die Lehrbücher, die, für den Schulgebrauch eingerichtet, der Einfachheit und Klarheit halber, die streng syllogistische Form fast ausnahmslos beibehalten haben.

c) In den Ordensschulen finden auch heute noch zur Übung des Geistes und zur Klärung der einzelnen Fragen die scholastischen Disputationen statt. An ihre Stelle sind in der Neuzeit die Seminarübungen und Dissertationen getreten; besonders in dem philosophischen Institut zu Löwen, aber auch anderswo hat man sich diesem neuzeitlichen Unterrichtsverfahren mit Nutzen angeschlossen.

---

1) Außerdem erscheinen philosophische Abhandlungen in anderen Zeitschriften, wie: „Stimmen der Zeit" (früher Stimmen aus Maria Laach), „Zeitschrift für kath. Theologie", „Katholik", „Hochland", „Pastor bonus", „Theologie und Glaube", „Franziskanische Studien" u. a.

2) Vgl. hierzu de Wulf, Introduction à la philosophie néo-scolastique, 1904, p. 205 ss.

d) Lehren. — Die Grundprinzipien der Neuscholastik sind die der aristotelisch-scholastischen Philosophie. (Siehe oben S. 163). Aber diese Prinzipien werden nicht einfach als Dogmen übernommen. Die Entwicklung der Philosophie, der Kritizismus und der Positivismus, zwingt die Neuscholastiker, alle diese Lehren zu prüfen bis auf ihre letzten Grundlagen. Und gerade diese bis auf den Grund gehenden Untersuchungen haben der Neuscholastik unserer Zeit, nach der kurzen Periode, die der ersten Aneignung und Heranziehung der ersten Schüler gewidmet werden mußte, ein frisches, reges Leben gegeben, das zu großen Hoffnungen berechtigt.

Es werden in der Neuscholastik auch die alten Probleme, die im Mittelalter die Geister erregten, untersucht; aber Fragen wie die nach dem Individuationsprinzip, nach dem Verhältnis von Natur und Suppositum, Wesenheit und Dasein, die beiden intellektuellen Kräfte, stehen nicht mehr im Vordergrund des Interesses und der Untersuchung. An ihre Stelle sind die Auseinandersetzungen mit dem Agnostizismus, Positivismus und Kritizismus getreten. Das zeigt sich mehr in der monographischen und der Zeitschriften-Literatur als in den „Lehrbüchern", die in kurzem Abriß eine Gesamtdarstellung geben wollen, obwohl man auch hier, besonders in den neueren, fast auf jeder Seite den maßgebenden Einfluß der philosophischen Fragen unserer Zeit bemerkt. Man vergleiche nur die Lehrbücher der Löwener Schule, den Cursus lacensis, die lateinischen Lehrbücher von Donat und Willems, die deutschen von Gutberlet, Steuer und Stöckl-Ehrenfried. Auch in der Naturphilosophie zeigt sich allmählich die Verarbeitung der neueren Naturwissenschaft und die Prüfung, ob und wie weit die alten Prinzipien die neuentdeckten Tatsachen verständlich machen können. Doch wird hier noch viel Arbeit zu leisten sein. In der Psychologie ist nicht bloß der rationale Teil auf die Gegenwart und ihre Probleme — Substanz- oder Aktualitätstheorie, Determinismus oder Indeterminismus, Verhältnis von Leib und Seele usw. — eingestellt, sondern auch die empirische Untersuchung in Angriff genommen worden. Hier ist ebenfalls die Löwener Schule unter den Neuscholastikern beispielgebend vorangegangen. Auch der jüngste Zweig der Psychologie, die Religionspsychologie, hat Beachtung gefunden. Ebenso ist die Theodizee nicht eine einfache Wiederholung der Darstellungen der großen Denker des Mittelalters. Auch hier stehen neben den alten die neuen Fragen, wie die Möglichkeit der Gotteserkenntnis, die Einwände des zeitgenössischen Monismus und Pantheismus gegen Persönlichkeit und Transzendenz Gottes.

e) Neuscholastik ist ein gemeinsamer Name für alle, die heute die grundlegenden Prinzipien der aristotelisch-scholastischen Philosophie

vertreten. Abgesehen von dieser gemeinsamen Grundlage herrscht in den Einzelfragen und ihren Lösungen oft große Manigfaltigkeit. Es haben sich allerdings nicht alle Schattierungen der mittelalterlichen Schulen erneuert — dafür überragt, von historischer Ferne aus gesehen, Thomas von Aquin die anderen zu bedeutend, und dafür sind die philosophischen Interessen unserer Zeit zu verschieden von den früheren. Man unterscheidet von den übrigen (die jedoch unter sich durchaus keine einheitliche Gruppe bilden) die „Thomisten" im engeren Sinne, die ihre Anhänger in den verschiedensten Kreisen, zumal im Dominikanerorden, haben. Als charakteristisch für diese Richtung, die den engsten Anschluß an Thomas sucht, können 24 Thesen bezeichnet werden, die von einigen Professoren der kirchlichen „Studienkongregation" in Rom vorgelegt und als Prinzipien und Hauptlehren des heil. Thomas anerkannt wurden.

I. Potentia et actus ita dividunt ens, ut quidquid est, vel sit actus purus, vel ex potentia et actu tamquam primis atque intrinsecis principiis necessario coalescat.

II. Actus, utpote perfectio, non limitatur nisi per potentiam, quae est capacitas perfectionis. Proinde in quo ordine actus est purus, in eodem nonnisi illimitatus et unicus existit; ubi vero est finitus ac multiplex, in veram incidit cum potentia compositionem.

III. Quapropter in absoluta ipsius esse ratione unus subsistit Deus, unus et simplicissimus, cetera cuncta, quae ipsum esse participant, naturam habent qua esse coarctatur, ac tamquam distinctis realiter principiis essentia et esse constant.

IV. Ens, quod denominatur ab esse, non univoce de Deo ac de creaturis dicitur, nec tamen prorsus aequivoce, sed analogice, analogia tum attributionis, tum proportionalitatis.

V. Est praeterea in omni creatura realis compositio subiecti subsistentis cum formis secundario additis, sive accidentibus; ea vero, nisi *esse* realiter in essentia distincta reciperetur, intelligi non posset.

VI. Praeter absoluta accidentia est etiam relativum, sive *ad aliquid*. Quamvis enim *ad aliquid* non significet secundum propriam rationem aliquid alicui inhaerens, saepe tamen causam in rebus habet, et ideo realem entitatem distinctam a subiecto.

VII. Creatura spiritualis est in sua essentia omnino simplex. Sed remanet in ea compositio duplex: essentiae cum esse et substantiae cum accidentibus.

VIII. Creatura vero corporalis est quoad ipsam essentiam composita potentia et actu; quae potentia et actus ordinis essentiae, materiae et formae nominibus designantur.

IX. Earum partium neutra per se esse habet, nec per se producitur vel corrumpitur, nec ponitur in praedicamento nisi reductive ut principium substantiale.

X. Etsi corpoream naturam extensio in partes integrales consequitur, non tamen idem est corpori esse substantiam et esse quantum. Substantia quippe ratione sui indivisibilis est, non quidem ad modum puncti, sed ad modum eius quod est extra ordinem dimensionis. Quantitas vero, quae extensionem substantiae tribuit, a substantia realiter differt et est veri nominis accidens.

XI. Quantitate signata materia principium est individuationis, id est numericae distinctionis, quae in puris spiritibus esse non potest, unius individui ab alio in eadem natura specifica.

XII. Eadem efficitur quantitate, ut corpus circumscriptive sit in loco, et in uno tantum loco de quacumque potentia per hunc modum esse possit.

XIII. Corpora dividuntur bifariam: quaedam enim sunt viventia, quaedam expertia vitae. In viventibus, ut in eodem subiecto pars movens et pars mota per se habeantur, forma substantialis, animae nomine designata, requirit organicam dispositionem, seu partes heterogeneas.

XIV. Vegetalis et sensilis ordinis animae nequaquam per se subsistunt, nec per se producuntur, sed sunt tantummodo ut principium, quo vivens est et vivit, et cum a materia se totis dependeant, corrupto composito eo ipso per accidens corrumpuntur.

XV. Contra, per se subsistit anima humana, quae, cum subiecto sufficienter disposito potest infundi, a Deo creatur, et sua natura incorruptibilis est atque immortalis.

XVI. Eadem anima rationalis ita unitur corpori, ut sit eiusdem forma substantialis unica, et per ipsam habet homo, ut sit homo et animal et vivens et corpus et substantia et ens. Tribuit igitur anima homini omnem gradum perfectionis essentialem; insuper communicat corpori actum essendi, quo ipsa est.

XVII. Duplicis ordinis facultates, organicae et inorganicae, ex anima humana per naturalem resultantiam emanant: priores, ad quas sensus pertinet, in composito subjectantur, posteriores in anima sola. Est igitur intellectus facultas ab organo intrinsece independens.

XVIII. Immaterialitatem necessario sequitur intellectualitas, et ita quidem, ut secundum gradus elongationis a materia sint quoque gradus intellectualitatis. Adaequatum intellectionis obiectum est communiter ipsum ens; proprium vero intellectus hu-

mani in praesenti statu unionis quidditatibus abstractis a conditionibus materialibus continetur.

XIX. Cognitionem ergo accipimus a rebus sensibilibus. Cum autem sensibile non sit intelligibile in actu, praeter intellectum formaliter intelligentem, admittenda est in anima virtus activa, quae species intelligibiles a phantasmatibus abstrahat.

XX. Per has species directe universalia cognoscimus; singularia sensu attingimus, tum etiam intellectu per conversionem ad phantasmata; ad cognitionem vero spiritualium per analogiam ascendimus.

XXI. Intellectum sequitur, non praecedit, voluntas, quae necessario appetit id, quod sibi praesentatur tamquam bonum ex omni parte explens appetitum, sed inter plura bona, quae iudicio mutabili appetenda proponuntur, libere eligit. Sequitur proinde electio iudicium practicum ultimum; at, quod sit ultimum, voluntas efficit.

XXII. Deum esse neque immediata intuitione percipimus, neque a priori demonstramus, sed utique a posteriori, hoc est per ea, quae facta sunt, ducto argumento ab effectibus ad causam: videlicet a rebus, quae moventur et sui motus principium adaequatum esse non possunt, ad primum motorem immobilem; a processu rerum mundanarum e causis inter se subordinatis ad primam causam incausatam; a corruptibilibus, quae aequaliter se habent ad esse et non esse, ad ens absolute necessarium; ab iis, quae secundum minoratas perfectiones essendi, vivendi, intelligendi plus et minus sunt, vivunt, intelligunt, ad eum, qui est maxime intelligens, maxime vivens, maxime ens; denique ab ordine universi ad intellectum separatum, qui res ordinavit, disposuit et dirigit ad finem.

XXIII. Divina Essentia per hoc quod exercitae actualitati ipsius esse identificatur, seu per hoc quod est ipsum Esse subsistens, in sua veluti metaphysica ratione bene nobis constituta proponitur et per hoc idem rationem nobis exhibet suae infinitatis in perfectione.

XXIV. Ipsa igitur puritate sui *esse*, a finitis omnibus rebus secernitur Deus. Inde infertur primo mundum nonnisi per creationem a Deo procedere potuisse; deinde virtutem creativam, qua per se primo attingitur ens in quantum ens, nec miraculose ulli finitae naturae esse communicabilem; nullum denique creatum agens in esse uniuscumque effectus influere, nisi motione accepta a prima Causa.

Die übrigen Neuscholastiker, die nicht zu den Thomisten im engeren Sinne gehören, weichen bald mehr, bald weniger von den genannten Thesen ab. —

f) Die rührige Arbeit der Neuscholastiker erlangt allmählich auch bei den übrigen Philosophen mehr und mehr Beachtung. Auf die Dauer wird der seither noch vielfach eingenommene, von den Lehrern ererbte und darum als selbstverständlich betrachtete Standpunkt vieler Philosophen, welche die Begründung der Möglichkeit einer objektiven Metaphysik fast ohne jede Prüfung unter bloßer Berufung auf Kant oder den Positivismus unbeachtet ließen, sich nicht beibehalten lassen: Der „kritische Realismus" und die Arbeit der Neuscholastik werden sich mit der Gewalt der Wahrheit, die wieder lebendig geworden ist, Geltung verschaffen.

Namenregister

(Die Ziffern zeigen die Seiten an.)

C

D

L

M

N

O

P

R

V

W

X

Y

Z

Sachregister

(Die Ziffern zeigen die Seiten an.)

R

S

T

U

V

W

Z